Die Sâmkhya-phi...





DIE

SÂṂKHYA-PHILOSOPHIE.

EINE DARSTELLUNG DES

INDISCHEN RATIONALISMUS

NACH DEN QUELLEN

VON

RICHARD GARBE.



LEIPZIG
VERLAG VON H. HAESSEL
1894.

GEORG THIBAUT

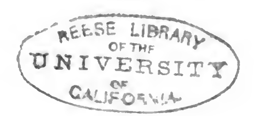
GEWIDMET

IN DANKBARER ERINNERUNG

AN ALLE DEM VERFASSER IN BENARES ERWIESENEN

FREUNDLICHKEITEN.





Vorwort.

Für die nachfolgende Darstellung der Sâṃkhya-Philosophie habe ich das gesammte uns erhaltene Quellenmaterial verwerthet, soweit es für das Verständniss des Systems und seiner Geschichte von Bedeutung ist. Trotzdem haben die Grundsätze, nach denen ich arbeitete, den Umfang des Buches innerhalb mässiger Grenzen gehalten.

Ich bin erstens der Meinung gewesen, dass dem Interesse der Sache am meisten mit einer schlichten, objektiven Darlegung der Sâṃkhya-Lehren gedient sei, und habe deshalb weder eine Kritik an diesen Lehren geübt noch meine Darstellung durch Vergleiche mit ähnlichen Ideen in der europäischen Philosophie zu beleben gesucht. Die Gefahr ist kaum zu vermeiden, dass durch solche Ausblicke die Besonderheiten eines indischen Systems verwischt werden. „Indische Dinge", sagt Max Müller in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft VI. 22, „haben so viel von Vergleichung zu leiden, „dass es nothwendig ist, ihre charakteristische Eigenthümlichkeit so viel als möglich hervorzuheben. Wir lernen „durchaus nicht die Individualität des indischen Volkes „erkennen, wenn wir seine Sprache, sein Denken und „Forschen nur immer als Analogon oder als Complement „der griechischen und römischen Welt betrachten". Andererseits ist der Parallelismus der Grundlehren des Sâṃkhya-Systems mit denen der europäischen Dualisten so deutlich, dass kein Leser der Hinweise auf die Uebereinstimmungen bedarf.

Zweitens habe ich nicht durch die vorliegende Arbeit meine im Laufe der letzten fünf Jahre veröffentlichten Uebersetzungen der Sâṃkhya-Texte überflüssig machen wollen. Wer die Fragen, zu deren Aufwerfung die Lehren der Sâṃkhya-Philosophie in Indien geführt haben, bis in alle Einzelheiten verfolgen will, sei auf diese Uebersetzungen verwiesen.

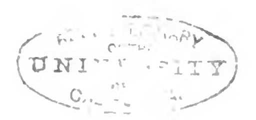
In der Hoffnung, für meine Arbeit auch Leser ausserhalb des engen Kreises der Indologen zu finden[1], habe ich nach Kräften das Beweismaterial und philologische Erörterungen in Anmerkungen unter den Text verwiesen. In den beiden ersten Kapiteln des einleitenden Abschnitts, die sich der Natur der Sache nach vorzugsweise an Sanskritisten wenden, waren freilich derartige Auseinandersetzungen auch im Text nicht zu vermeiden.

Im Ausdruck habe ich mich, soweit es mit der angestrebten Klarheit der Darstellung vereinbar war, an den Wortlaut der Quellen gehalten. Vollkommen unindisch dagegen ist meine Anordnung des Materials; in dieser Hinsicht konnte mir keines der Originalwerke als Vorbild dienen; denn Uebersichtlichkeit in der Behandlung des Stoffes ist in Indien selten erreicht und von den meisten philosophischen Autoren nicht einmal erstrebt worden.

Möge dieses Buch dazu beitragen, die Gleichgiltigkeit der abendländischen Philosophie gegen ihre indische Schwester zu beseitigen. Diesem Wunsche habe ich nur noch den Ausdruck meines ehrerbietigsten Dankes für die Unterstützungen hinzuzufügen, durch welche die Kgl. Preussische Regierung und die Akademie der Wissenschaften zu Berlin mir das Studium der indischen Philosophie unter der Leitung einheimischer Lehrer in Benares ermöglicht haben. Ohne diese Vergünstigung hätte ich mir die Ausführung meiner Arbeiten über das Sâṃkhya-System, die mit dem vorliegenden Werke ihren Abschluss erreichen, nicht zutrauen dürfen. Herrn Professor A. Hillebrandt in Breslau danke ich herzlich für seine freundliche Hilfe bei der Correctur.

[1]) Für solche Leser sei bemerkt, das in indischen Worten c und ch wie tsch, j wie dsch, ç und sh wie sch, s scharf wie unser ss, ṛ wie r mit leichter vocalischer Beimischung (als rĭ), e und o stets lang auszusprechen sind.

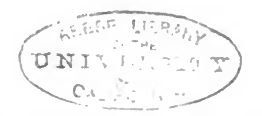
Königsberg i/Pr. R. Garbe.



Inhaltsverzeichniss.

Erster Abschnitt.

Einleitung.



I. Ueber das Alter und die Herkunft der Sâṃkhya-Philosophie.

Die erste Aufgabe für den Darsteller eines philosophischen Systems ist die Erforschung seines historischen Zusammenhanges mit anderen Ideenkreisen und der Stellung, die es in dem grossen Ganzen der Spekulation seines Heimathlandes einnimmt. Diese Aufgabe habe ich zum Theil bereits an einem andern Orte erfüllt. Ich glaube nämlich in der Einleitung zu meiner Uebersetzung der Sâṃkhya-tattva-kaumudî [1]) durch Zusammenstellung einer ganzen Reihe von Uebereinstimmungen die Richtigkeit der einheimischen Tradition erwiesen zu haben, nach der das Sâṃkhya-System älter als Buddha ist und diesem als eine Hauptquelle bei der Begründung seiner Lehre gedient hat. Damit ist ein fester Anhaltspunkt gegeben, der uns zugleich den Namen von Buddha's Vaterstadt, Kapilavastu ‚Kapila's Wohnsitz', als einen bedeutungsvollen erscheinen lässt; denn wir dürfen uns diese Stadt als zu dem Wirkungskreise Kapila's, des Begründers der Sâṃkhya-Philosophie, gehörig denken.

Wenn nun Oldenberg in dem ersten Excurse zu seinem Werke über Buddha (1. Aufl.) den Nachweis geliefert hat, dass das Heimathland des Buddhismus, die Gegend östlich von dem Zusammenflusse von Gaṅgâ und Yamunâ, zwar schon in der Zeit, als im Nordwesten der Halbinsel die vedische Kultur sich entwickelte, von Ariern

[1]) Abhandlungen der 1. Classe der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, XIX. Bd. III. Abth. S. 517 ff.

bewohnt, aber noch im sechsten Jahrhundert vor Chr. wenig brahmanisirt war, so hat dies mit besonderer Beziehung auf den Buddhismus gesagte eine noch grössere Bedeutung für dessen Vorläuferin, die Sâṃkhya-Philosophie. Wenn auch Kapila in späterer Zeit zu den grossen Weisen des Brahmanenthums gezählt wird, so ist seine Lehre ursprünglich doch zweifellos eine unbrahmanische, aus der freieren Denkweise seines Heimathlandes hervorgegangene gewesen. Wir finden dies noch geradezu im Mahâbhârata ausgesprochen, wo XII. 13702 die Veden als eines, die Sâṃkhya-, Yoga-, Pañcarâtra- und Pâçupata-Lehren als etwas anderes neben ihnen gelten, und wo XII. 13711 Sâṃkhya und Yoga als zwei uralte Systeme *(sanâtane dve)*[1]) neben ‚allen Veden' angeführt werden. Ja sogar zu einer Zeit, in der das Sâṃkhya-System längst vom Brahmanenthum appropriirt und unter die orthodoxen Systeme eingereiht war, um 800 nach Chr., hat Çaṃkarâcârya, der grosse Vedântalehrer, an verschiedenen Stellen seines Commentars zu den Brahmasûtra's (I. 1. 5; II. 1. 1, 2) eingehend ausgeführt, dass die Lehre Kapila's schriftwidrig *(açabda)*, dem Veda widerstreitend *(veda-viruddha)* und im Veda unbekannt *(a-veda-prasiddha)* sei, sowohl wegen der Annahme der Urmaterie und ihrer Entfaltungen als auch wegen der Aufstellung einer Vielheit individueller Seelen. Dieser Erklärung Çaṃkarâcârya's gegenüber stehen allerdings zahlreiche Berufungen auf die ‚Schrift' in den systematischen Sâṃkhya-Texten; aber diese Texte sind lange nach der Brahmanisirung des Systems, ja selbst nach dessen Blüthezeit im Schosse des Brahmanenthums, entstanden; und da darf es uns nicht Wunder nehmen, dass die Verfasser dieser Texte bemüht gewesen sind das System als ‚schriftgemäss' darzustellen und zu empfehlen. Keinem, der die Sâṃkhya-

[1]) Vgl. auch noch Mbh. XII. 10467, 13639. Ein anderer Beweis für das hohe Alter, das man schon zur Zeit des Mahâbhârata dem Sâṃkhya-System zuschrieb, liegt in der Legende Mbh. I. 3131 ff.; cf. J. Davies, Sânkhya Kârikâ p. 6.

Texte aufmerksam durchliest, kann entgehen, dass die Berufungen auf die Schrift etwas künstliches, nicht zur Sache gehöriges sind, und dass die Versuche, die Sâṃkhya-Lehren mit dem Vedânta der Upanishad's zu vermitteln, misslungen sind.

Aus dem vorbuddhistischen Alter [1]) der Sâṃkhya-Philosophie folgt, dass diese das älteste philosophische

---

[1]) Weitere Gründe für dasselbe lassen sich aus dem Brahmajâla Sutta gewinnen, auf das Herr Hofrath Bühler mich gütigst aufmerksam gemacht hat. Dieses merkwürdige Werk (herausgegeben von Grimblot in 'Sept Suttas Pâlis, tirés du Dîgha-Nikâya, Paris 1876' nebst einer englischen Einleitung und Uebersetzung von Gogerly) enthält eine Aufzählung der zu Buddha's Zeit vorhandenen und von Buddha bekämpften philosophischen Schulen. Mag nun das geistige Leben Indiens um 500 vor Chr. noch so rege und mannigfaltig gewesen sein, so ist doch nicht daran zu denken, dass die im Brahmajâla Sutta beschriebenen Schulen, deren Zahl sich auf 62 beläuft, wirklich bei Buddha's Auftreten existirt haben; vielmehr sind hier deutlich mit echt-indischer Systematisirungssucht die theoretisch möglichen Lehrmeinungen über bestimmte Gegenstände der Spekulation erschöpft und als de facto vorhanden hingestellt worden. Dabei aber werden einige Ansichten erwähnt, die sich mit den Lehren uns bekannter Schulen auf den ersten Blick identificiren lassen. Zu diesen gehören die Hauptlehren des Sâṃkhya-Systems. Dieselben werden im Brahmajâla Sutta als eine Kategorie der zweiten Abtheilung mit folgenden Worten beschrieben (nach Gogerly's Uebersetzung S. 72): "Priests, some Samanas and Brahmans hold" — es ist dies die stehende Einkleidung einer jeden Lehrmeinung — "the eternity of "existences *(sassata-vâda)*, and in four forms affirm that the soul and the world are of eternal duration". In einer Anmerkung dazu sagt Gogerly: "The Sassata-Wâda therefore held, "that both mind and matter existed from eternity and would "exist to eternity", anscheinend ohne zu erkennen, dass er mit diesen Worten die Quintessenz der Sâṃkhya-Philosophie zum Ausdruck gebracht hat. Bemerkenswerth ist ausserdem die Thatsache, dass *sassata-vâda* (skt. *çâçvata-vâda)* ein Synonymon von *sat-kârya-vâda* ist, mit welchem Worte die Sâṃkhya's in ihren Schriften gern ihr System charakterisiren.

An der angeführten Stelle werden dann weiter die vier Unterabtheilungen beschrieben, in welche die Anhänger des Sassata-

System Indiens überhaupt ist, eine Thatsache, die Weber seit jeher richtig erkannt und betont hat. In frühere Zeit dagegen weisen uns nicht nur die ersten Anfänge

---

vâda zerfallen: „die drei ersten", heisst es, „haben ihre Leiden- „schaften bezwungen und, ausdauernd und beharrlich in der Aus- „übung der Tugend, diejenige Ruhe des Geistes erreicht, durch „welche sie sich die verschiedenartigen Zustände früherer Existenzen „in unendlichen Zeiträumen vergegenwärtigen. Daher wissen sie, „dass die Seele und die Welt ewig sind."

Mit diesen drei Kategorien scheinen die Anhänger des Yoga gemeint zu sein, die durch Concentration des Denkens zu dem ekstatischen Erschauen der Wahrheit zu gelangen glauben, wogegen die vierte Kategorie deutlich die Vertreter der Sâṃkhya-Philosophie im engeren Sinne umfasst. Ueber diese letzteren wird nämlich S. 77 gesagt:

> "Priests, there are some Samanas and Brahmans who are "reasoners and inquirers. Such a one from a course of reason- "ing and investigation forms his opinion and says: The soul "and the world are eternal, unproductive of new existences, "like a mountain peak (*kuṭaṭṭho* = skt. *kûṭastha*, ein specieller "Sâṃkhya-Terminus), unshaken, imperishable. Living be- "ings pass away, they transmigrate, they die, they are born "but they continue, as being eternal. Priests, this is the fourth "reason why some Samanas and Brahmans are Sassata-wâdâ, "and teach that the soul and the world are of eternal duration."

Weiterhin wird dann noch S. 83 diesen Philosophen folgende Lehre, die in jedem Sâṃkhya-Texte stehen könnte, in den Mund gelegt:

> "This Self which is named the eye, the ear, the nose, the "tongue, the body is impermanent, mutable, is not eternal, but "is subject to continued change (*vipariṇâma-dhammo*); "but this Self which is named Mind or Intellect or conscious- "ness is everduring, immutable, eternal and remains unchan- "geably the same (*nicco dhuvo sassato apariṇâma-dhammo "sassati-samaṃ tath' eva ṭhassati*)".

Schliesslich könnte noch die zweite (aus acht Unterabtheilungen bestehende) Kategorie der angeblich 44 Schulen, die „über die Zukunft philosophiren", auf die Anhänger des Sâṃkhya-Systems gedeutet werden; denn von ihr heisst es S. 95, dass sie unconscious existence after death (nach der Erlösung) annehme. Die acht Unterabtheilungen freilich sind rein theoretisch aufgestellt nach den verschiedenen Anschauungen, die über die Natur der Seele möglich

religiös-philosophischer Spekulation in der vedischen Literatur, sondern auch die vorgeschritteneren Betrachtungen über das All-Eine in den älteren Upanishad's. Diese Upanishad's werden mit dem Namen Vedânta 'Ende oder Endziel des Veda'[1]) bezeichnet; ihr wesentlicher Inhalt aber, die Lehre vom Brahman-Âtman, ist noch ungeordnet und stellt eine viel ursprünglichere Stufe der Spekulation dar als der schulmässige Vedânta, wie er uns in dem ältesten wirklichen Lehrbuch dieses Systems, in den Brahmasûtra's des Bâdarâyaṇa, vorliegt. Obschon also das Sâṃkhya-System älter ist als der systematisch dargestellte Vedânta, so kann doch kaum bezweifelt werden, dass es jünger ist als der unsystematische Vedânta der alten Upanishad's. Vielmehr dürfen wir annehmen, dass die geistige Strömung, die von den enthusiastischen Verkündern der Lehre vom All-Einen ausging und sich über Nordindien verbreitete, erst in dem wenig brahmanisirten Lande, von dem oben die Rede war, das spekulative Nachdenken geweckt, dann aber bald bei dessen nüchterner angelegten Bewohnern die Opposition hervorgerufen hat, die in dem System Kapila's ihre methodische Gestaltung fand. In wie weit Kapila dabei unter dem Einfluss der brahmanischen Weltanschauung stand und in wie weit sein System die Physiognomie allgemein-indischen Denkens trägt, soll weiter unten in einem besonderen Abschnitte erörtert werden.

---

sind, wobei sich jedoch die Meinung, dass die Seele immaterial and infinite sei, mit der Lehre des Sâṃkhya-Systems decken würde.

Bei dem unzweifelhaft hohen Alter des Brahmajâla Sutta und der hervorragenden Stellung, welche das Werk in der Sutta-Literatur einnimmt, sind diese nicht misszuverstehenden Angaben von der grössten Bedeutung; sie würden allein schon genügen, um die Priorität des Sâṃkhya-Systems vor dem Buddhismus zu beweisen.

[1]) Das nähere über diesen Namen ist im Eingange von Deussen's ‚System des Vedânta' nachzusehen.

Einen von den eben dargelegten Anschauungen völlig abweichenden Gedanken hat Gough, Philosophy of the Upanishads S. 198, geäussert, indem er aus dem Charakter des Sâṃkhya-Systems folgert, dass dieses gestiftet sei "with the purpose of presenting a firmer front against the Buddhists". Diese Behauptung wird von Gough nicht weiter begründet, steht aber offenbar im Zusammenhang mit seiner — ich kann nicht anders sagen als — wunderlichen Vorstellung von der Entstehung unseres Systems überhaupt. Er hält nämlich (S. 212) das Sâṃkhya ursprünglich nur für "a nomenclature for the principles of the philosophy of the Upanishads"; es ist ihm von Hause aus nichts anderes als „eine Aufzählung der successiven Emanationen der Mâyâ, eine Reihe genauer Ausdrücke, um die primitive Philosophie der Upanishad's zu beschreiben"; die eigentlichen Lehren der Sâṃkhya-Philosophie erklärt er für spätere Entwickelungen [1]).

Noch auf derselben Seite nennt Gough unser System „eine Philosophie, welcher in ihrer ältesten Form nur eine neue klare Darstellung der Emanation der Welt aus der Mâyâ zu sein scheine". Diese — merkwürdiger Weise von Max Müller, Upanishads translated. Part II. p. XXXV anerkannte — Theorie wiederholt Gough dann S. 228 mit fast den gleichen Worten und fügt die folgende Bemerkung hinzu: „Die Verschiedenheit der Ausdrucksweise „(the divergence of phraseology) muss später zu einer Ver„schiedenheit der Anschauungen geführt haben; und so „formulirte die Sâṃkhya-Philosophie sich mit ihrer Be-

[1]) In ähnlicher Weise hatte schon früher Nehemiah Nîlakaṇṭha S'ástrí Gore (Rational Refutation, translated by F. E. Hall, Calcutta 1862, p. 82—85) versucht, die Entstehung der wichtigsten Begriffe der Sâṃkhya-Philosophie zu erklären. Dieser gelehrte Inder ist der Ansicht, dass im Laufe der Zeit der wahre Inhalt bestimmter Begriffe, mit denen man sich allgemein beschäftigt habe, vergessen worden sei, und dass sich durch allerlei Ideen-Veränderungen und Verschiebungen die Grundzüge des Sâṃkhya-Systems gebildet haben.

„seitigung des Îçvara (d. h. Gottes), mit ihrer Aufstellung „der Realität und Unabhängigkeit der Prakṛti (d. h. der „Urmaterie), der Realität der Zweiheit und Vielheit der „empirischen Welt und der Vielheit der Purusha's oder „Seelen.“ Diese letzten Sätze klingen mir wie eine Ironie auf die vorangehenden Behauptungen.

Nach Gough's Ansicht dienten die Worte nicht zur Bezeichnung der Ideen, sondern zuerst waren die Kunstausdrücke vorhanden, und aus ihnen gingen die Ideen hervor! Wir sollen glauben, dass die Hauptbegriffe des Idealismus der älteren Upanishad's plötzlich — man weiss nicht, weshalb und wozu — mit anderen Termini benannt wurden, und dass aus diesen neuen technischen Ausdrücken sich die originellste und unabhängigste Philosophie entwickelte, die Indien hervorgebracht hat; eine Lehre, die in allen wesentlichen Stücken die entschiedenste Gegnerin desjenigen Gedankenkreises ist, aus dessen Kunstausdrücken sie hervorgegangen! Ich glaube, dass selten das Verhältniss zweier Weltanschauungen zu einander in einer so widersinnigen Weise verkannt worden ist, wie hier. Dieser sonderbare Irrthum ist bei Gough durch die Betrachtung der Çvetâçvatara Upanishad und in zweiter Linie auch durch die der Bhagavadgîtâ hervorgerufen worden. Beide Werke suchen bekannter Massen verschiedene Philosopheme mit einander auszusöhnen, vor allen Dingen das Sâṃkhya mit dem Vedânta. Aber Gough leugnet ihren ausgleichenden, eklektischen Charakter, der mit Bezug auf die Çvetâçvatara Upanishad schon vor 40 Jahren von Röer in der Einleitung zu seiner Uebersetzung dieses Werkes so anschaulich dargelegt worden ist; die Çvetâçvatara Upanishad enthält nach Gough lediglich dieselben Lehren wie die älteren Upanishad's, d. h. die Lehren von der Einheit der individuellen Seele (Âtman) mit der Allseele (Brahman) und von der illusorischen Natur der empirischen Welt (S. 211). Ebenso ist ihm die Bhagavadgîtâ, in der sich noch deutlicher die verschiedensten geistigen Elemente zu einem Ganzen ver-

einigen, ein ausschliesslich vedantistisches Werk, dessen Lehren durchaus die nämlichen seien wie die der Upanishad's (S. 226—228). Diese verkehrte Anschauung, die durch jede unbefangene Betrachtung der beiden Werke widerlegt wird, hat Gough dazu verführt, zunächst den Sâṃkhya-Termini in der Çvet. Up. und in der Bhagavadgîtâ ihren Inhalt zu nehmen und dann den Inhalt als etwas später dazu gewachsenes hinzustellen.

Aus meinen vorher dargelegten Anschauungen über das Heimathland der Sâṃkhya-Philosophie und über den ursprünglich unvedischen Charakter dieses Systems geht schon hervor, dass ich in der älteren vedischen Literatur nicht eine Vorgeschichte der Sâṃkhya-Gedanken habe finden können. Weber sagt Indische Literaturgeschichte[2] 252, dass „in den früheren Upanishad und Brâhmaṇa „die Lehren, welche später dem Sâṃkhyasysteme ange-„hören, noch in bunter Vermischung mit Lehren entgegen-„gesetzter Ansicht stehen und mit denselben unter den „gleichen Namen Mîmâṃsâ (√man, Spekulation), Âdeça „(Lehre), Upanishad (Sitzung) etc. aufgeführt werden"[1]. Auch sonst hat Weber verschiedentlich auf Vorstufen der Sâṃkhya-Lehren in vedischen Schriften hingewiesen. Verhielte sich die Sache wirklich so, wie Weber sie ansieht, liessen sich Vorstufen bestimmter Sâṃkhya-Ideen in vedischen Schriften älteren Datums nachweisen, so wäre meine Theorie von der Entstehung der Sâṃkhya-Philosophie hinfällig oder wenigstens zu modificiren. Ich glaube jedoch im Stande zu sein, eine durchgreifende sachliche Verschiedenheit zwischen den scheinbaren Anklängen an das Sâṃkhya, die sich in vorbuddhistischen vedischen Werken finden, und den Lehren Kapila's darzulegen.

---

[1]) Vgl. auch Ind. Stud. II. 184. — In ähnlicher Weise, wohl unter dem Einfluss von Weber's Worten, hat sich auch Barth ausgesprochen, der Religions of India[2] 69 an Stellen wie Chând. Up. III. 19, Taitt. Up. II. 1, 7 die Keime der Sâṃkhya-Philosophie findet und S. 70 gar behauptet, dass in den ältesten Upanishad's "the ideas that have come out in the Sânkhya are already in general favour".

Die philosophischen oder philosophisch gefärbten Lieder des Rig- und Atharvaveda enthalten pantheistische und monotheistische Ideen und sind deshalb für die Vorgeschichte des Vedânta von grosser Wichtigkeit. Gedanken aber mit historischen Beziehungen zum Sâṃkhya-System habe ich in den beiden Liedersammlungen nicht entdecken können. In Betracht würden zunächst Vers 3 und 4 des berühmten und vielbesprochenen [1]) Liedes RV. X. 129 über den Anfang der Dinge kommen:

3. „Finsterniss war in Finsterniss verhüllt am Anfang; „eine ununterscheidbare Wasserfluth war dieses alles. [Da] „entstand das eine gewaltige, das von der Leere bedeckt „war, durch die Kraft der Wärme.

4. „Dann entsprang [in ihm] zuerst der Wille, der „des Denkens erster Same war. Den Zusammenhang des „Seienden mit dem Nichtseienden fanden die Weisen, nach- „dem sie im Herzen einsichtig danach geforscht.“

Die ‚ununterscheidbare Wasserfluth‘ *(apraketaṃ salilam)* ist hier also das Princip, aus welchem die Schöpfung hervorgeht; und das ist ein Gedanke, der sich durch die ganze vedische Literatur hindurchzieht und auch noch in der späteren Mythologie erhalten hat. Das Urwasser bringt entweder selbst die Dinge hervor, oder der Schöpfer lässt sie aus ihm entstehen [2]).

Dieses weltschaffende Urwasser bringt Weber, Ind. Stud. IX. 74 in Zusammenhang mit dem Sâṃkhya-Princip der Urmaterie, für welches dasselbe ‘nur ein plastischerer Ausdruck’ sei. Ich halte das nicht für richtig. Die Idee des Urwassers ist eine kosmogonische Vorstel-

---

[1]) S. Scherman, Philosophische Hymnen aus der Ṛig- und Atharva-Veda-Sanhitâ S. 2.

[2]) S. RV. VI. 50. 7; X. 30. 10; 82. 6; 121. 7, 8; AV. IV. 2. 6; X. 7. 10; Taitt. S. V. 6. 4. 2; VII. 1. 5. 1; Çat. Br. XI. 1. 6. 1, 2; XIV. 8. 6. 1 = Bṛh. Up. V. 5. 1; Taitt. Br. I. 1. 3. 5; Taitt. Âr. I. 23. 1; X. 1. 1; 10. 22; Ait. Âr. I. 1. 8. 1; Kaṭh. Up. IV. 6; Nṛs. Tâp. Up. I. 1. 1 und sonst. Vgl. Weber, Ind. Stud. IX. 2, 74, Ludwig, Rigveda übersetzt V. 435, Scherman S. 6—9.

lung rein mythologischer Natur, wogegen in dem Sâṃkhya-System die Idee der Urmaterie auf dem Wege der philosophischen Abstraktion gewonnen ist. Dass alte mythisch-religiöse Gedanken später von der Philosophie verwerthet und ausgebildet werden, ist freilich anderweitig zur Genüge beglaubigt. In unserem Falle aber wird ein solcher Zusammenhang weder durch eine Uebereinstimmung im Ausdruck noch im Inhalt wahrscheinlich gemacht. Die Urmaterie der Sâṃkhya's hat keine sachlichen Beziehungen zu dem Wasser; denn im Sâṃkhya-System geht aus der Urmaterie zuerst die Buddhi hervor, aus der Buddhi der Ahaṃkâra, und aus diesem entspringen neben dem Manas und den äusseren Sinnen die feinen Elemente des Aethers, der Luft, des Wassers, des Feuers und der Erde. Aus diesen feinen Elementen entwickeln sich dann durch gegenseitige Vermischung die fünf grob-materiellen Stoffe. Das Wasser steht also mit den übrigen Elementen auf der gleichen Stufe und am Ende des Schöpfungsprocesses, während die vedische Mythologie es an den Anfang desselben setzt. Wenn man dagegen einwenden wollte, dass bei Manu I. 11 die Urmaterie der Sâṃkhya's in unmittelbarem Zusammenhang mit dem mythologischen Urwasser (v. 8, 10) erwähnt ist, so muss ich die Beweiskraft eines solchen Arguments bestreiten. Die im Eingang des berühmten Gesetzbuches vorgetragenen Anschauungen sind verworrene Combinationen von mythologischen und philosophischen Ideen, deren ganzem Charakter es durchaus entspricht, dass die Lehre der Sâṃkhya-Philosophie von dem primordium rerum mit der landläufigen mythologischen Vorstellung über denselben Gegenstand verknüpft ist. Wer trotzdem in den — immer noch nicht zu völliger Klarheit gebrachten — Versen RV. X. 129. 3, 4 die Vorgeschichte einer Grundanschauung der Sâṃkhya-Philosophie zu finden geneigt ist, sei daran erinnert, das dort ein Gedanke ausgesprochen ist, der den Voraussetzungen des Sâṃkhya-Systems schnurstracks widerspricht, nämlich der auch sonst in der vedischen Literatur verbreitete Ge-

danke, dass das Seiende aus dem Nichtseienden hervorgegangen sei[1]). Das Sâṃkhya lehrt dagegen, dass die Materie ebensowohl wie die Seelen ohne Anfang, von Ewigkeit her real gewesen sei, und hat den Grundsatz ex nihilo nihil fit mit solcher Entschiedenheit betont, wie kein anderes indisches System; denn es ist das einzige, welches die Lehre von der steten Realität der Produkte *(sat-kârya-vâda)* — mit anderen Worten: die Lehre von der Anfangslosigkeit und Unzerstörbarkeit des sich beständig verändernden Stoffes — proklamirt hat.

Eine zweite Stelle, die aus der Zeit der vedischen Hymnendichtung für die Geschichte der Sâṃkhya-Philosophie herangezogen worden ist und die in der That, äusserlich betrachtet, Beziehungen zu einem wesentlichen Gedanken unseres Systems zu enthalten scheint, ist AV. X. 8. 43: „Der neunthorige Lotus ist dreifach *(tribhir guṇebhiḥ)* umhüllt; das beseelte Ding, das in ihm ist, das fürwahr kennen „die Brahma-Kenner". Ich habe diesen Vers bereits in der Einleitung zu meiner Uebersetzung der Sâṃkhya-tattva-kaumudî S. 529 (S. 13 des Separatabzuges) Anm. 1 besprochen und die Beziehung, welche Muir und Weber[2]) hier zu den drei Guṇa's, dem besonderen Eigenthum der Sâṃkhya-Philosophie, finden, im Anschluss an die Auffassung des Petersburger Wörterbuchs geleugnet. Die zweite Zeile des Verses enthält die offenkundigsten Beziehungen zum Vedânta, wogegen meiner Ansicht nach die erste in mystischer Ausdrucksweise nichts anderes als die triviale Wahrheit aussagt, dass der neunthorige Lotus, d. h. der menschliche Leib, von Haut, Nägeln und Haaren bedeckt ist. Wollte man den Ausdruck *tribhir guṇebhiḥ* technisch im Sâṃkhya-Sinne auffassen, so würde er bedeuten: ‚mit den drei Constituenten', d. h. ‚mit Materie'; denn dass dies der Sinn des philosophischen Terminus ist, wird weiter unten (im dritten Abschnitt I. 3)

---

[1]) Vgl. RV. X. 72. 2, 3; AV. X. 7. 21, 25; XVII. 1. 19; Bṛh. Up. I. 2. 1; Chând. Up. VI. 2. 1; Taitt. Up. II. 7. 1.

[2]) Ind. Stud. IX. 11, Jenaer Liter. Zeit. 1878, S. 82.

dargelegt werden. Es müsste also die erste Zeile jenes Verses nach Weber's Voraussetzung besagen, dass der menschliche Leib mit Materie bedeckt, von Materie verhüllt sei, während doch nur gesagt werden kann, dass der Leib aus Materie besteht. Das Wort *triguṇa* ‚aus den drei Constituenten bestehend' wird in den Sâṃkhya-Schriften als ein Synonymon von *prâkṛta* ‚materiell' gebraucht [1]).

Andere Stellen, die zu der Vermuthung Anlass geben könnten, dass in ihnen Sâṃkhya-ähnliche Gedanken angedeutet liegen, sind mir aus den vedischen Liedersammlungen nicht bekannt. Aber auch in den nächstfolgenden Literaturkreisen der Brâhmaṇa's und Âraṇyaka's [2]) habe ich solche Ideen nicht finden können. Die Mühe,

---

[1]) Uebrigens müssen wir bei der Erklärung jenes Atharvaveda-Verses die Bedeutung ‚Qualität' für *guṇa* deshalb ganz ausser Betracht lassen, weil das Wort zu der Zeit, als der Atharvaveda zusammengestellt wurde, noch nicht diese Bedeutung hatte, die erst in der jüngeren Sûtra-Literatur auftritt. Bis dahin heisst *guṇa* durchaus ‚Teil, Bestandtheil, Strähne u. s. w.' Die ältesten Belege für den Gebrauch des Wortes *guṇa* im Sinne von ‚Qualität' sind nach dem Petersburger Wörterbuch Lâṭyâyana Çrauta I. 1. 8 und Çâṅkhâyana Gṛhya I. 2.

[2]) Im zehnten Prapâṭhaka des Taittirîya Âraṇyaka sind Sâṃkhya-Lehren an zwei Stellen ausgesprochen. In dem Schlussverse von X. 10. 1 *ajâm ekâṃ lohita-çukla-kṛshṇâm* etc., der übrigens hier zusammenhangslos steht und aus Çvetâçvatara Up. IV. 5 entlehnt ist (umgekehrt Weber, Ind. Stud. II. 91), kann kein anderer Sinn gefunden werden, als die Lehre von der schöpferischen, aus Sattva, Rajas und Tamas bestehenden Urmaterie und die von der Vielheit individueller, in die Materie verstrickter Seelen. Ebenso weist der Schlussvers von X. 10. 3 mit seinem *prakṛti-lîna* einen deutlichen Einfluss der Sâṃkhya-Philosophie auf. Dass aber dieser zehnte Prapâṭhaka, Yâjñikî oder Mahânârâyaṇa Upanishad genannt, ein spätes Anhängsel des Âraṇyaka ist und aus der Zeit der sektarischen Upanishad's stammt, ist längst erkannt worden. Weder in den rituellen Prapâṭhaka's I—VI noch in den die Taittirîya Upanishad bildenden Prap. VII—IX ist mir ein Anklang an Sâṃkhya-Lehren begegnet.

die ich auf diesen Gegenstand verwendete, hat ein durchaus negatives Resultat ergeben, so dass ich im Gegensatz zu Weber's oben S. 10 herausgehobenen Worten den Satz aufstellen muss, dass sich in der vedischen Literatur, so weit sie vorbuddhistisch ist, keine Sâṃkhya-Lehren vorfinden. Unter Sâṃkhya-Lehren verstehe ich hier natürlich die distinktiven Lehrsätze dieses Systems, deren Inhalt die folgenden Gedanken bilden: die absolute Verschiedenheit des geistigen und des ungeistigen Princips; die Vielheit der Seelen; die Unabhängigkeit und Ewigkeit der Materie; ihr Bestehen aus den Constituenten Sattva, Rajas und Tamas; die Entfaltung der Welt aus der Urmaterie; die Vorstellung, dass dabei zunächst die psychischen Organe und dann die Aussendinge entstehen; die Dreiheit der psychischen Organe; die fünfundzwanzig Principien; die Lehre von den feinen Elementen *(tanmâtra)*, von dem inneren Körper *(liṅga-çarîra)*, von den Dispositionen *(saṃskâra)*; die Auffassung der psychischen Vorgänge als zunächst rein mechanischer und nur durch die geistige Kraft der Seele ins Bewusstsein erhobener Processe; die Gottesleugnung; der Satz, dass die Erlösung allein durch die Unterscheidung *(viveka)* von Geist und Materie erreichbar ist. Von allen diesen Gedanken findet sich, so viel ich sehen kann, nichts in den Brâhmaṇa's und Âraṇyaka's; es ist mir deshalb nicht ganz klar, was für Stellen Weber gemeint hat, als er von der bunten Vermischung der Sâṃkhya-Lehren mit Lehren der entgegengesetzten Art in den Brâhmaṇa's sprach. Ich vermuthe, dass er mythologisch-kosmogonische Ideen im Sinne gehabt hat, namentlich wohl die verbreitete Vorstellung von dem Urwasser, die schon oben S. 11, 12 erwähnt war[1]). Aeussere Anklänge an den Wortlaut der Sâṃ-

[1]) Wenn ich annehmen darf, dass Weber sich noch zu den im ersten Bande der Indischen Studien ausgesprochenen Anschauungen bekennt, so möchte ich aus S. 455 Anm. †† schliessen, dass er jeden Schöpfungsbericht mit dem Sâṃkhya-System in Ver-

khya-Texte finden sich wohl zuweilen; aber bei näherer Betrachtung lässt sich daraus doch kein innerer Zusammenhang ableiten. Ich bin deshalb überzeugt, dass Kapila durch keine Stelle unserer vedischen Texte zur Begründung seines Systems angeregt worden ist.

Weber hat Ind. Stud. V. 375, Anm. **, die Stellen des Çatapatha und Çâṅkhâyana Brâhmaṇa zusammengestellt, an denen das Selbst, der Âtman, als ‚der fünfundzwanzigste' *(pañcaviṃça)* bezeichnet ist. Hier scheint nun eine überraschende Uebereinstimmung mit den Lehren der Sâṃkhya-Philosophie vorzuliegen, nach denen der

---

bindung zu setzen geneigt ist. Praçna Up. VI. 4 heisst es: „Er „(der höchste Geist) schuf den Hauch *(prâṇa)*. Aus dem Hauch „[entstanden] der Glaube *(çraddhâ)*, der Aether, die Luft, das Licht, „das Wasser u. s. w.“ Hierzu bemerkt Weber a. a. O.: „Als „schöpferisches Element ist mir die *çraddhâ* noch nirgendwo be„gegnet; dem Range nach steht sie hier mit dem *ahaṃkâra* der „Sânkhya auf gleicher Stufe, während der *prâṇa* dem *mahat* „entspricht, der Er deren *purusha* zusammt der *prakṛti*.“ Es sind das Combinationen, die ich mir ebenso wenig zu eigen machen kann, wie die Beziehungen zwischen Sâṃkhya und Buddhismus, die Weber Ind. Stud. III. 132 findet. Auch noch in einem anderen Punkte bringt Weber meiner Meinung nach nicht zusammengehöriges zusammen. Ind. Stud. II. 76 Anm. ** sagt er, dass nach der buddhistischen Legende Çâkyamuni „vor seinem „Erscheinen auf der Erde als Çvetaketu in der Tushita-Region „wiedergeboren ward und den versammelten Göttern die Lehre vor„trug, was wohl so viel heisse, als dass seine Lehren mit denen „des Çvetaketu übereinstimmten, d. i. dass beide *buddha* waren „und der Sânkhyalehre angehörten; dazu passe denn auch, dass „Çvetaketu in den vedantistischen Brâhmaṇas fast stets unter„richtet wird, seine Ansichten als unhaltbar bekämpft werden.“ Schlägt man nun aber diese Stellen nach, so findet man, dass die dem Çvetaketu in den Mund gelegten Worte weder zum Sâṃkhya noch zum Buddhismus die geringste Beziehung haben. Der buddhistische Mythendichter, der von dieser früheren Existenz Buddha's berichtete, wählte dazu den in der vedischen Literatur geläufigen Namen Çvetaketu und hätte ebenso gut anstatt dessen Yâjñavalkya, Âsuri, Çâṇḍilya oder sonst irgend einen alten Namen gebrauchen können.

Âtman oder Purusha als das 25ste Princip *(tattva)* den 24 materiellen Principien gegenüber steht (s. Sâṃkhya-kârikâ 3, S. Sûtra I. 61). Dass aber in der That an den Brâhmaṇa-Stellen etwas ganz anderes gemeint ist, dass dort der Purusha oder der Mensch als solcher als der 25ste zu seinen 24 Gliedern, den Händen, Füssen, Fingern und Zehen, gerechnet wird, ist schon von Weber gesagt worden.

Wenn ich eben bemerkte, dass die vorbuddhistische Literatur nach meinen Untersuchungen keine Sâṃkhya-Ideen aufweist, so habe ich damit schon erklärt, dass ich solche Ideen auch vergeblich in den älteren Upanishad's gesucht habe. Dies gilt von der ganzen Schicht derjenigen Upanishad's, die nur den drei älteren Veden zugerechnet werden, (aufgezählt von Weber, Ind. Literaturgeschichte² 172, Anm.). Einige Stellen in diesen Werken scheinen beim ersten Anblick gegen meine Behauptung zu sprechen; ich glaube dieselben deshalb im folgenden einer Erörterung unterziehen zu müssen, um meine Gründe gegen die nahe liegenden Einwände vorzubringen.

Der Ahaṃkâra, bekanntlich einer der Hauptbegriffe der Sâṃkhya-Philosophie, ist in der Chândogya Upanishad VII. 25 1 genannt. Hier liegt allerdings eine Uebereinstimmung des Ausdrucks vor; aber die Bedeutung des Wortes ist im Sâṃkhya-System eine so vollständig andere, dass man nur von der Benutzung eines vorhandenen — wenn auch bis dahin nicht geläufigen — Wortes durch Kapila sprechen kann. Die ganze Terminologie Kapila's ist ja dem zu seiner Zeit vorhandenen Sprachschatze entnommen und nur insofern originell, als mit einem grossen Theil der gewählten Ausdrücke andere Bedeutungen verbunden sind [1]). Im Sâṃkhya-System ist *ahaṃkâra* ein beschränktes Organ mit

[1]) Vgl. unten im zweiten Abschnitt I. 5.

ganz bestimmter Funktion; in der Stelle der Chândogya Up. dagegen bezeichnet das Wort das Ich, das Selbst im reinsten Vedânta-Sinne; denn *ahaṃkâra* wird hier sogleich durch *aham* aufgenommen und ebenso beschrieben wie der Âtman im folgenden Paragraphen (s. besonders *aham eve 'daṃ sarvam, âtmai 've 'daṃ sarvam).* Dies ist um so beachtenswerther, als *ahaṃkâra* in den jüngeren Upanishad's (Praçna IV. 8, Maitrî VI. 5, Çvetâçv. V. 8 und sonst) nicht in dieser Bedeutung, sondern durchaus im Sâṃkhya-Sinne verwendet wird.

Die nächste Stelle ist Chând. Up. VII. 26. 2: *âhâra-çuddhau sattva-çuddhiḥ, sattva-çuddhau dhruvâ smṛtiḥ.* Hier liegt die Zusammenstellung mit dem in den Sâṃkhya-Texten öfter gebrauchten *sattva-çuddhi* ‚Läuterung des [im Innenorgan befindlichen] Sattva [durch Unterdrückung der beiden anderen Substanzen Rajas und Tamas]‘ sehr nahe, und ich selbst würde keinen Augenblick anstehen, diesen Inhalt in das *sattva-çuddhi* der Chând. Up. hineinzutragen, wenn die Upanishad sonst irgend welche Bekanntschaft mit der Theorie der drei Guṇa's verriethe. Da aber das Wort *sattva* sonst nicht, die Worte *guṇa* und *rajas* überhaupt nicht in ihr vorkommen und *tamas* an den drei Stellen, an denen es erscheint, (I. 3. 1; III. 17. 7; VII. 26. 2) nicht im technischen Sinne, sondern in der Grundbedeutung ‚Finsterniss‘ gebraucht ist, so wird man auch dem Worte *sattva* VII. 26. 2 nicht die technische Bedeutung, die es in der Sâṃkhya-Philosophie hat, zuschreiben dürfen [1]). Ich glaube also, dass Böhtlingk Recht hat, wenn er das Wort an jener Stelle in seiner ursprünglichen Bedeutung als Abstractum fasst und übersetzt: „Auf reiner Speise beruht reines Wesen, auf reinem Wesen ein sicheres Gedächtniss.“

---

[1]) Wer dies dennoch thun will, wird aus dem angeführten Grunde in der besprochenen Stelle eine Interpolation sehen müssen.

Ebenso stimme ich Böhtlingk bei, wenn er Bṛhadâraṇyaka Up. IV. 4. 8 (Mâdhy., IV. 4. 6 Kâṇva) *liṅga* neben *manas* nicht im Sinne von *liṅga-çarîra* ‚innerer Leib‘ nimmt, sondern als Adjektiv ‚gekennzeichnet‘ also = *tal-liṅga* [1]). Schon Çaṃkara hat nicht gewagt die erste Auffassung mit Bestimmtheit zur Geltung zu bringen, sondern auch die zweite für zulässig erklärt.

Sonst würden aus der Bṛhad. Up. noch zwei Stellen in Betracht kommen; zunächst I. 4. 15 (Mâdhy., I. 4. 7 Kâṇva): *tad dhe 'daṃ tarhy avyâkṛtam âsît, tan nâmarûpâbhyâm eva vyâkriyata* „damals war dieses hier noch ungesondert; dann wurde es durch Name und Gestalt gesondert.“ In diesen Worten liegt einfach die Vorstellung eines Chaos ausgesprochen, welche uns ja schon in den kosmogonischen Liedern des Veda entgegentritt und — wie ich bereits oben ausführte — mit der Sâṃkhya-Idee der Urmaterie nichts zu thun hat. Die Urmaterie der Sâṃkhya-Philosophie ist nichts weniger als eine chaotische Masse, sondern etwas durchaus stabiles, aus dem die materielle Welt in gesetzmässiger Entwicklung hervorgeht und in das sie durch einen ebenso gesetzmässigen Process wieder zurücksinkt; sie ist das absolute ‚Gleichgewicht der drei Substanzen Sattva, Rajas und Tamas‘ [2]).

Die andere Stelle ist Bṛhad. Up. IV. 4. 13 (Mâdhy.): *andhaṃ tamaḥ praviçanti, ye 'saṃbhûtim upâsate*, ein Vers, der Îçâ Up. 12 (= VS. 40. 9) wiederkehrt und in Folge dessen von verschiedenen Commentatoren besprochen worden ist. Çaṃkara und Dvivedagaṅga erklären *asaṃbhûti* durch *prakṛti* und sehen in dem Verse demzufolge eine Polemik gegen die Sâṃkhya's; Mahîdhara lässt zwar dieselbe Erklärung für *asaṃbhûti* zu, sagt aber an erster Stelle, dass der Satz gegen die Buddhisten gerichtet sei; Uvaṭa meint, dass er sich gegen die Materialisten *(lokâyatika)*

———

[1]) Vgl. Böhtlingk's Wörterbuch in kürzerer Fassung s. v. 14.

[2]) Sâṃkhyasûtra I. 61.

wende [1]). Weber schliesst sich Ind. Stud. I. 298, 299 der Ansicht Mahîdhara's an und sieht in der Stelle eine Zurückweisung der buddhistischen und dadurch mittelbar auch der Sâṃkhya-Lehre [2]). Damit wäre die Bṛhad. — resp. die Îçâ — Upanishad nicht nur in die Zeit nach Buddha hinabgerückt, sondern sogar in eine Zeit, in der der Buddhismus sich schon kräftig entwickelt und verbreitet hatte; und was bleibt dann von der Upanishad-Literatur noch für die vorbuddhistische Zeit übrig? Ist es ferner anzunehmen, dass die Brahmanen, wenn sie gegen den Buddhismus polemisirten, sich zur Bezeichnung der feindlichen Lehre eines gänzlich unbuddhistischen Terminus bedient haben werden, den die Gegner keinen Grund hatten auf sich zu beziehen? Ich bin überzeugt, dass Uvaṭa das richtige getroffen hat, und unterschreibe auch hier Böhtlingk's Uebersetzung: „In dichte Finsterniss treten diejenigen ein, welche die Vernichtung verehren;" denn Materialisten, die da meinen, dass mit dem Erlöschen dieses Lebens alles zu Ende sei, hat es sicher schon in vorbuddhistischer Zeit in Indien gegeben [3]). Für die von den anderen Commentatoren gelehrte Identität von *asaṃbhûti* mit der unentfalteten Urmaterie der Sâṃkhya's ist weder aus dem Zusammenhang noch sonst irgendwoher ein Grund zu entnehmen.

Dies wären sämmtliche Stellen der älteren Upani-

---

[1]) Vgl. Max Müller, Upanishads translated I. p. 318.

[2]) Später (Ind. Lit. Gesch.² 329, Anm. *) ist Weber dies wieder zweifelhaft geworden. Er meint, „es könnte eben die dortige Polemik auch gegen die Sâṃkhya-Ansichten im Allgemeinen gerichtet sein."

[3]) Auch das Brahmajâla Sutta erwähnt solche zu Buddha's Zeit ihr Wesen treibende Irrlehrer, die da sprechen (nach Gogerly's Uebersetzung bei Grimblot S. 97 unten): "The soul is material, "formed of the four elements, generated by the parents: upon the "dissolution of the body, it is cut off, destroyed, and after death "will no longer exist: at that time the soul is completely annihilated."

shad's, in denen man Sâṃkhya-Lehren vermuthen könnte; doch habe ich im vorstehenden die Schwierigkeiten dargelegt, die sich bei näherer Betrachtung gegen solche Combinationen erheben. Meine Ansicht, dass die angeführten Stellen keinerlei Beziehung zu unserem System haben, findet noch darin eine Stütze, dass in den Upanishad's der zweiten Schicht auf Schritt und Tritt Sâṃkhya-Ideen in dem Gewande der technischen Ausdrücke dieser Philosophie auftreten und sich von da an durch die jüngeren und jüngsten Werke dieses Namens hindurchziehen. Während die Begründung der Sâṃkhya-Philosophie wegen der unverkennbaren Anlehnung des Buddhismus an dieselbe in vorbuddhistischer Zeit stattgefunden haben muss, fällt die Beeinflussung des Brahmanismus durch das Sâṃkhya-System erst in die Zeit, welche zwischen der Entstehung derjenigen Upanishad's, die nur den älteren drei Veden zugehören, und der Abfassung der Kaṭha[1]), Maitrî, Çvetâçvatara, Praçna und ähnlicher Upanishad's liegt. Das plötzliche Auftreten der Sâṃkhya-Terminologie jenseits einer fest bestimmten Grenze macht eine andere Beurtheilung des Thatbestandes unmöglich.

Ich lasse hier ein Verzeichniss der Stellen folgen, an

---

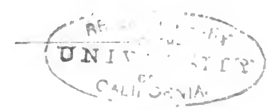
[1]) Oldenberg, Buddha² S. 56 und Max Müller, Anthropological Religion p. 345 nehmen für die Kaṭha (oder Kâṭhaka) Upanishad vorbuddhistischen Ursprung in Anspruch, weil sie in der Erzählung von der Versuchung des Naciketas durch den Todesgott einen wichtigen Beitrag zur Vorgeschichte der buddhistischen Gedankenkreise erblicken. Davon bin ich auch überzeugt, dass der Inhalt dieser Erzählung als vorbuddhistisch anzusehen ist — findet sich doch bekanntlich eine ältere Version derselben im Taittirîya Brâhmaṇa III. 11. 8 — und dass die Gestalt des hier auftretenden Todesgottes der Prototyp des buddhistischen Mâra ist. Weshalb aber soll aus diesem Grunde die uns vorliegende Atharva-Recension der Kaṭha Upanishad in so frühe Zeit hinaufreichen?

welchen in den Atharva-, Yoga- und sektarischen Upanishad's auf Lehren der Sâṃkhya-Philosophie Bezug genommen ist:

Kaṭha II. 9 (falls Weber, Ind. Stud. II. 184 in dem Worte *tarka* mit Recht eine Anspielung auf die Sâṃkhya's sieht), III. 10, 11. VI. 7, 8; Maitrî II. 5. III. 2—5. IV. 3. V. 2. VI. 5, 10, 19, 28, 30, 34. VII. 1 (cf. Weber, Ind. Lit. Gesch.[2] 107); Çvetâçvatara I. 8, 10. III. 12. IV. 5, 10. V. 2, 7, 8. VI. 10, 13, 16 (cf. Weber, Ind. Lit. Gesch.[2] 106, Ind. Stud. I. 422, 430 ff., 438, 439); Praçna IV. 8 (cf. Weber, Ind. Stud. I. 451); Garbha 3, 4 (cf. Ind. Stud. II. 69, 70, Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 257 Anm. 1); Cûlika II. 14, 15 (cf. Ind. Stud. IX. 16, 17); Prâṇâgnihotra 1, 4; Nâdabindu 2, 18; Nṛsiṃhatâpanîya I. 4. 3. II. 9. 5 (cf. Ind. Stud. IX. 58 Anm., 106, 108, 167); Râmatâpanîya I. 15, 88. II. 3, 5; Mahânârâyaṇa X. 1, 3; Jâbâla 4; Kṛshṇa 5, 6; Kâlâgnirudra 2; Skanda 2; Mahâ 1; Gopîcandana 2.

Hiermit glaube ich meine von Weber's Standpunkt abweichenden Anschauungen in hinreichender Ausführlichkeit gerechtfertigt zu haben. Mit dem verehrten Meister so oft in Gegensatz zu treten konnte ich schon deshalb nicht vermeiden, weil ich den Vorwurf voraussah, den unter anderen Umständen Weber gegen mich erheben musste. In seiner eingehenden Besprechung von Regnaud's Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, Première Partie (Paris 1876) macht Weber (Jenaer Literaturzeitung 1878, S. 82) mit vollem Recht die Ausstellung, dass diese Untersuchung erst mit den Upanishad's beginnt, und weist insbesondere auf die zahlreichen Upanishad-artigen, wiewohl nicht den Namen einer Upanishad tragenden Stücke in den Brâhmaṇa's und Âraṇyaka's hin. Weber tadelt somit Regnaud deshalb, weil er seine Untersuchung über die philosophische Spekulation in Indien „nicht gleich ab ovo, sondern von einem willkürlich gewählten Punkte innerhalb

der betreffenden Entwickelung aus“ begonnen habe. Ich hoffe erwiesen zu haben, dass dieser im Falle einer historischen Behandlung der ganzen indischen Philosophie wohlbegründete Vorwurf nicht in gleicher Weise eine Darstellung der Sâṃkhya-Philosophie trifft, die von den Upanishad's ausgeht, welche in dem eben angeführten Verzeichniss an die Spitze gestellt sind.



II. Zur Geschichte und Literatur der Sâṃkhya-Philosophie.

Aus meinen bisherigen Ausführungen ergiebt sich, dass die Sâṃkhya-Lehren mehrere hundert Jahre lang von den literarisch wirkenden Kreisen des Brahmanenthums unbeachtet gelassen worden sind [1]). In den letzten vorchristlichen Jahrhunderten — so können wir mit einiger Sicherheit sagen — hört diese Zurückhaltung auf; und zwar werden die Lehren der Sâṃkhya-Philosophie nicht bekämpft, sondern von Anfang an als brahmanische Anschauung, als etwas dem Vedânta nicht widersprechendes behandelt. Nur in den wenigen, oben S. 4 angeführten Stellen ist die Erinnerung an den einstmals vorhandenen Gegensatz zum Ausdruck gekommen. Wir müssen daraus schliessen, dass diese heterodoxen Ideen im Laufe der Zeit sich so viel Geltung verschafft hatten und dass die rationalistische Weltanschauung der spiritualistischen ein so gefährlicher Concurrent in dem Geistesleben jener Zeiten geworden war, dass die in solchen Fragen stets sehr scharfsichtigen Brahmanen die Versöhnung für zweckmässiger erachteten als den Kampf.

---

[1]) Burnell in seiner Uebersetzung des Manu, S. XXII, XXIII zieht aus dieser Thatsache den meiner Ansicht nach irrigen Schluss, dass das Sâṃkhya-System nicht vor dem ersten Jahrhundert ante Chr. existirt habe: "The late Professor Goldstücker pointed "out that Pāṇini did not know this system; it is, therefore, "subsequent to about 300 B. C., when Pāṇini probably lived, "and no trace of it appears in the Mahābhāṣya, about 150 "years later, etc."

Wenn ich im folgenden versuche die Geschichte und Literatur der Sâṃkhya-Philosophie in den Hauptzügen darzustellen, so habe ich über die Lehrer des Systems und über die Verfasser der eigentlichen Sâṃkhya-Schriften nur verhältnissmässig wenig zu bemerken. Das Literarhistorische ist von F. E. Hall in seiner Vorrede zum Sâṃkhyasâra (Bibl. Ind., Calcutta 1862) — der verbesserten Wiederholung der Einleitung zum Sâṃkhyapravacana-bhâshya (Bibl. Ind., Calcutta 1856) — mit der gründlichsten Gelehrsamkeit und so ausgezeichnetem Scharfsinn erörtert worden, dass für spätere Forschungen auf diesem Gebiete nur noch Raum zu Ergänzungen und Berichtigungen in Einzelheiten gelassen ist.

In der ganzen Sanskritliteratur wird als Begründer des Sâṃkhya-Systems Kapila genannt; doch ist nichts von ihm verfasstes erhalten; denn dass die Sâṃkhyasûtra's ein modernes Produkt sind und den berühmten Namen Kapila's mit Unrecht tragen, bedarf heute keines Beweises mehr. Wir haben nicht einmal einen Anhalt für die Annahme, dass Kapila überhaupt irgend welche Werke verfasst habe. Ueber seine Zeit können wir nur sagen, dass er wegen der Abhängigkeit des Buddhismus von seinen Lehren vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Chr. gelebt haben muss.

Nun hat Weber an verschiedenen Stellen der Indischen Literaturgeschichte[2] (S. 152, 239 Anm., 253, 254, 303; vgl. auch Ind. Stud. I. 84) gemeint, dass in dem Namen des Patañcala Kâpya, der in dem Yâjñavalkîya Kâṇḍa des Çatapatha Brâhmaṇa als ein um die brahmanische Theologie besonders verdienter Lehrer im Lande der Madra genannt ist, Beziehungen zu Kapila und Patañjali, den traditionellen Gründern der Sâṃkhya- und Yoga-Lehre, nicht zu verkennen seien. Diese Combination gründet sich lediglich auf die Aehnlichkeit der Worte und ist mit der Vorstellung, dass Kapila und Patañjali wirkliche Personen gewesen sind, kaum zu vereinigen. Ich sehe keinen Grund die Realität

dieser beiden Männer zu bezweifeln[1]); denn andernfalls müssten wir, da ein in sich geschlossenes System nicht ohne einen Stifter entstehen kann, annehmen, dass die Erinnerung an die wirklichen Begründer verloren gegangen sei und dass man in späterer Zeit Stifternamen fingirt habe. Aber, selbst dies letztere zugegeben, dürfen wir es als wahrscheinlich erachten, dass in diesem Falle die Anhänger des atheistischen, rationalistischen Sâṃkhya-Systems, wenn sie um einen Namen für ihren Stifter in Verlegenheit waren, den Namen eines Mannes gewählt haben werden, der in der orthodoxen brahmanischen Theologie eine Rolle gespielt hat? Nach Ind. Stud. I. 435 und Ind. Lit. Gesch.[2] 254 denkt Weber an genealogische Beziehungen Patañjali's zu jenem Kâpya Patañcala. Sollen wir ebenso glauben, dass auch Kapila ein Nachkomme dieses brahmanischen Lehrers gewesen sei? Aus keinem andern Grunde, als wegen der Aehnlichkeit der Namen? Man sieht, wir gerathen nach allen Seiten hin, wenn wir die Consequenzen aus Weber's Combination ziehen, zu unwahrscheinlichen Annahmen. Den Kâpya Patañcala geradezu mit Kapila zu identificiren — woran Weber, Ind. Stud. I. 434 vermuthungsweise gedacht hat, aber gewiss heute nicht mehr denkt — werden wir uns noch viel weniger entschliessen können.

Ich sehe mich genöthigt, mich in dieser Frage

[1]) Den Zeitverhältnissen nach steht nichts der Annahme Lassen's (Ind. Alterthumskunde I.[2] 999) entgegen, dass Patañjali, der Begründer des Yoga-Systems, und Patañjali, der Grammatiker, ein und dieselbe Person waren. Auch innere Gründe werden sich nicht dagegen geltend machen lassen; denn warum sollte der Verfasser des Mahâbhâshya nicht einen Ausbau des Sâṃkhya-Systems unternommen haben? Dass die Sprache der Yogasûtra's keine Uebereinstimmung mit der des Mahâbhâshya aufweist, ist einfach durch die Verschiedenheit des Stoffes und des Stiles beider Werke bedingt.

noch gegen die Anschauungen einer andern Autorität zu wenden. Max Müller, Upanishads translated II. p. XXVIII—XLI, geht von der Stelle Çvet. Up. V. 2 aus: „Der allein eine jede Ursprungsstätte lenkt, alle Formen „und alle Ursprungsstätten, der seinen Sohn, den Weisen „Kapila, am Anbeginn [der Schöpfung] in seinen Ge„danken hegte und bei dessen Geburt erblickte.“ Max Müller ist mit Çaṃkara der Meinung, dass unter dem Weisen Kapila hier nicht der Begründer des Sâṃkhya-Systems, sondern die göttliche Person Hiraṇyagarbha's zu verstehen sei. Bei der Neigung der Inder, die verschiedenen Zweige ihres Wissens auf göttliche Urheberschaft zurückzuführen, sei es nur natürlich gewesen Hiraṇyagarbha die Begründung des Sâṃkhya-Systems zuzuschreiben; und da bereits der Name Hiraṇyagarbha anderweitig in solchem Zusammenhange benutzt war, sei es ebenso natürlich gewesen, einen anderen Namen für Hiraṇyagarbha, d. h. eben Kapila, zu diesem Zwecke zu verwenden. Nachdem man so Kapila als den Stifter des Sâṃkhya-Systems festgestellt habe, sei die Reaktion gekommen. Die Inder hätten nun gelernt an einen wirklichen Kapila zu glauben und auf der Umschau nach Zeugnissen für ihn diese überall gefunden, wo in alten Schriften das Wort Kapila vorkam. An eine historische Persönlichkeit, die das Sâṃkhya-System gegründet, glaubt Max Müller nicht, wie schon vor ihm Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 243 ähnliche Zweifel geäussert hat; Max Müller meint vielmehr, dass die eben angeführte Stelle der Çvet. Up. zuerst dazu verführt habe den Namen Kapila als verschieden von Hiraṇyagarbha Kapila zu gebrauchen, und dass man sich später auf eben dieselbe Stelle berufen habe, um die uranfängliche Existenz eines Kapila als des Begründers der Sâṃkhya-Philosophie zu beweisen.

Ich muss gestehen, diese ganze Construktion erscheint mir in einer Weise unnatürlich und gekünstelt, dass mich die harten Worte doppelt überraschen, mit denen Max

Müller Weber's Anschauungen über diesen Punkt verurtheilt (S. XLI): "What vast conclusions may be drawn "from no facts, may be seen in Weber's Indische Studien, "vol. I, p. 430, and even in his History of Indian Literature, "published in 1878".

Ich bemerkte schon, dass ich in Kapila eine historische Person sehe [1]; doch ist alles über ihn in der indischen Literatur berichtete ganz legendenhaft. Dass Kapila unter die Söhne Brahman's gerechnet wird, dass er für eine Incarnation Vishṇu's oder Agni's gilt und auch sonst zu göttlichem Range erhoben erscheint [2], ist für uns nur insofern bemerkenswerth, als hieraus die hohe Bedeutung ersichtlich ist, die man in Indien bis in das Purâṇa-Zeitalter dem Sâṃkhya-System beilegte. Selbst denjenigen Nachrichten, die von Kapila's Geburt als einer natürlichen zu erzählen wissen, ist wenig Gewicht beizumessen, da sie sich gegenseitig widersprechen. Nach einer Stelle des Harivaṃça ist er ein Sohn Vitatha's, nach einer andern Vasudeva's und der Narâcî, und nach dem Bhâgavata Purâṇa heisst sein Vater Kardama. Die letztgenannte Quelle nennt seine Mutter Devahûti, womit auch andere Purâṇa-Texte und neuere Autoren (z. B. Vijñânabhikshu am Schluss des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya) übereinstimmen.

Von derselben unzuverlässigen Beschaffenheit sind die Nachrichten, die den Aufenthalt Kapila's nach Indraprastha (Delhi) oder Gaṅgâsâgara (der Gangesmündung) und seine Geburt nach Pushkara (bei Ajmir) verlegen [3]. Grössere Bedeutung haben die buddhistischen

---

[1]) Cf. Hall, Sânkhya Sâra, Preface p. 2): "The Mahâbhâ-"rata, despite its plentiful alloy of fiction, sufficiently attests, it "should seem, the reality of the sage."

[2]) Cf. Colebrooke, Misc. Ess.² I. 241, 242; Weber, Ind. Studien I. 430 ff.; Hall, Sânkhya Sâra, Pref. 21 ff.; Davies, Sânkhya Kârikâ p. 5 ff.

[3]) Cf. Hall, Sânkhya Sâra, Pref. 20; Davies, S. Kârikâ p. 6.

Nachrichten über Kapila deshalb, weil sie seine Person mit dem Namen der Stadt Kapilavastu in Zusammenhang bringen[1]) und ihm somit eine Wirkungsstätte zuschreiben, deren geographische Lage vortrefflich zu den inneren Beziehungen stimmt, die zwischen der Sâṃkhya-Philosophie und dem Buddhismus obwalten.

Eine Zusammenstellung der Legenden, die im Mahâbhârata, im Râmâyaṇa und in den Purâṇa's an den Namen Kapila's geknüpft sind, scheint mir für die Zwecke, die dieses Buch verfolgt, überflüssig zu sein.

Als unmittelbarer Schüler Kapila's wird von der Tradition (Pañcaçikha in Vyâsa's Commentar zu den Yogasûtra's I. 25, Sâṃkhyakârikâ 70 und sonst) ein Lehrer Namens Âsuri genannt, über dessen Person für uns das gleiche Dunkel schwebt wie über der des Stifters der Sâṃkhya-Lehre. Der eine Vers, den Hall (Preface p. 21 unten) in einem ganz modernen Werke dem Âsuri zugeschrieben gefunden hat, bietet keine Garantie dafür, dass eine alte Sâṃkhya-Autorität dieses Namens wirklich literarisch thätig gewesen ist. Weber hat in Folge seiner Neigung, das Sâṃkhya mit der vedischen Literatur in Verbindung zu bringen, an verschiedenen Stellen (Ind. Lit. Gesch.[2] 152, 253, Ind. Stud. I. 434) unsern Âsuri mit dem im Çatapatha Brâhmaṇa oft genannten Rituallehrer gleichen Namens zu identificiren gesucht; aber er wirft selbst in einer Anmerkung zu der zuletzt citirten Stelle den vollberechtigten Zweifel auf, ob dies derselbe Âsuri sei wie der Schüler des Kapila, und begründet diesen Zweifel mit der Bemerkung, dass die Stellen des Çat. Br., an denen Âsuri genannt wird, sich sämmtlich auf Fragen des Ceremoniells, nicht der Spekulation beziehen. Dass für mich eine Identificirung der beiden Âsuri unmöglich ist, geht schon zur Genüge aus

---

[1]) Vgl. Fausböll und Weber, Ind. Stud. V. 412 ff. und die Einleitung zu meiner Uebersetzung der Sâṃkhya-tattva-kaumudî S. 531.

der obigen Darlegung meiner Anschauungen über die Entstehung des Sâṃkhya-Systems und aus dessen Feindseligkeit gegen das brahmanische Ritualwesen hervor. Auch halte ich das Çat. Br. für beträchtlich älter als die Zeit, in die wir einen Schüler Kapila's versetzen müssten. Im übrigen scheint mir auch die Anzahl und Qualität der Zeugnisse nicht genügend zu sein, um den Sâṃkhya-lehrer Âsuri mit einiger Sicherheit für eine wirkliche Person zu erklären.

Festeren Boden betreten wir bei dem nächst Kapila berühmtesten Namen in der Geschichte der Sâṃkhya-Philosophie, bei Pañcaçikha, der in Sâṃkhyakârikâ 70 als der hauptsächlichste Verbreiter unseres Systems bezeichnet ist. Ebendaselbst und im Mahâbhârata[1]) wird Pañcaçikha zu einem Schüler Âsuri's gemacht; doch werden wir weiter unten gewichtige Gründe gegen die Richtigkeit dieser Tradition kennen lernen. Im zwölften Buche des Mahâbhârata, Adhyâya 218, 219 (vgl. auch Adhy. 321) erscheint Pañcaçikha zwar als der Lehrer des altberühmten Videha-Königs Janaka, den er in Mithilâ im Sâṃkhya-System unterweist und vollständig zu diesem bekehrt[2]); ich halte dies jedoch für eine zur Bestimmung von Pañcaçikha's Zeit nicht verwerthbare, tendenziöse Geschichte, die von den Sâṃkhya's nach der Brahmanisirung ihrer Lehren erfunden ist in maiorem gloriam ihres Systems und eines ihrer grössten Vorkämpfer. Sie konnten zu dem Zwecke kaum etwas besseres thun als die aus der Bṛhadâraṇyaka Upanishad bekannten Zustände an dem Hofe des Königs Janaka, wo in den Redekämpfen der grosse Ritualkenner und Verkünder des All-Einen, Yâjñavalkya, die erste Rolle spielt, in der

[1]) S. Hall, Preface p. 22, Anm. *.

[2]) Vgl. Weber, Ind. Stud. I. 433, 482. — Pratâpa Chandra Rây hat in seiner Uebersetzung des Mahâbhârata in den oben angeführten Adhyâya's aus *Janaka janadeva* einen König 'Janadeva of the race of Janaka' gemacht.

Weise verwerthen, dass sie das Sâṃkhya an die Stelle des Vedânta und Pañcaçikha an die Stelle Yâjñavalkya's setzen. Eine Vorstufe in der Geschichte dieser Legendenbildung finde ich in Adhyâya 312—320, wo Yâjñavalkya den König Janaka in der (übrigens vielfach mythologisch umgedeuteten) Sâṃkhya- und Yoga-Philosophie unterweist[1]. Dass uns diese verschiedenen Stufen der tendenziösen Umgestaltung einer berühmten alten Ueberlieferung neben einander erhalten sind, darf uns bei dem eigenthümlichen Charakter des Mokshadharma-Abschnitts nicht Wunder nehmen; ist doch in diesem Abschnitt alles nur erreichbare religionsgeschichtliche Material zusammengetragen worden.

Dieselbe Quelle weist Pañcaçikha dem Geschlechte des Parâçara zu[2] und nennt ihn Kâpileya (XII. 7886, 7895—99); wenn sie aber diesen Beinamen als ein Metronymikon von Kapilâ erklärt, so ist die Mutter jedenfalls aus Kâpileya heraus destillirt; denn Kâpileya hiess ursprünglich offenbar ‚der Kapila-artige', da Pañcaçikha ja auch geradezu (XII. 7889, 7983) als eine Erscheinungsform Kapila's angesehen wurde[3]. Dass die Buddhisten Pañcaçikha zu göttlicher Würde erhoben haben[4], ist ein Beweis dafür, dass auch in ihrer Tradition Pañcaçikha als die zweite Haupt-Autorität der Sâṃkhya-Philosophie galt.

Ich komme nun zu dem Punkte, der mich bestimmt die Lebenszeit Pañcaçikha's wesentlich später anzusetzen, als die Ueberlieferung es thut. Hall, Preface 21—25 hat in dankenswerther Weise die dürftigen Reste gesammelt, die von den verlorenen Werken Pañcaçikha's in den Schriften der Sâṃkhya- und Yoga-Literatur erhalten sind.

---

[1]) Vgl. Weber, Ind. Stud. I. 482.
[2]) S. Weber, Ind. Stud. I. 433.
[3]) Anders Weber a. a. O.
[4]) S. Weber, Ind. Stud. II. 404, Ind. Lit. Gesch.[2] 303.

Die Citate in Vyâsa's Yogabhâshya werden mit einer solchen Uebereinstimmung von den späteren Commentatoren Pañcaçikha zugeschrieben, dass an seiner Autorschaft kaum zu zweifeln ist [1]). Merkwürdiger Weise hat Hall a. a. O. die Pañcaçikha-Fragmente in den Sâṃkhyasûtra's V. 32—35, VI. 68 unerwähnt gelassen [2]), (obwohl er von ihnen in seiner Einleitung zum Sâṃkhya-prav.-bhâshya S. 8, 9 spricht); und doch sind sie gerade von besonderer Bedeutung für die Beur-

[1]) Dagegen muss ich mich gegen die Authenticität des von Hall S. 23 angeführten Çloka *âdyas tu moksho* etc. entschiedener erklären als Hall es thut. Vijñânabhikshu schreibt diesen Vers Pañcaçikha sowohl in seinem bisher unedirten Commentar zu den Brahmasûtra's zu, als auch viermal in seinem Yogavârttika (herausgegeben von Râmakṛshṇa und Keçavaçâstrin, Benares 1884), nämlich S. 126, 295, 298, 300. Der Grund ist ersichtlich. Dieser Çloka findet sich in der Sâṃkhya-krama-dîpikâ, d. h. in demjenigen Commentar zum Tattvasamâsa, den Ballantyne 'A lecture on the Sânkhya philosophy' (Mirzapore 1850) herausgegeben hat, und zwar S. 47, 48 Nr. 74. Die Sâṃkhya-krama-dîpikâ nun ist in allen Handschriften — auch in einer mir gehörigen — als ein Werk Pañcaçikha's bezeichnet, wie man ja so oft in Indien modernen Arbeiten dadurch ein Ansehen hat verleihen wollen, dass man ihnen einen alten berühmten Namen vorsetzte; und Vijñânabhikshu ist unkritisch genug gewesen diese Täuschung nicht zu erkennen, obwohl die S. kr. dîpikâ ausdrücklich in Nr. 46 Pañcaçikha als eine ihrer Autoritäten nennt. Der moderne Ursprung der S. kr. dîpikâ verräth sich durch Sprache und Inhalt auf den ersten Blick, und selbst die 25 kleinen (den Namen Tattvasamâsa tragenden) Sûtra's, zu deren Erklärung das Werkchen dient, können kein viel höheres Alter beanspruchen. Nun ist ja freilich unser Çloka in der S. kr. dîpikâ durch das vorgesetzte *uktaṃ ca* als ein Citat gekennzeichnet; da aber keine Autorität, die älter wäre als dieses Werk, den Vers Pañcaçikha zuschreibt, werden wir um so weniger dazu geneigt sein dies zu thun, als alle übrigen auf uns gekommenen Pañcaçikha-Fragmente nicht metrisch sind.

[2]) Und ebenso merkwürdig ist, dass er das Citat aus Pañcaçikha im Sâṃkhya-pravacana-bhâshya I. 127 übersehen hat.

theilung von Pañcaçikha's Lebenszeit. In den Sûtra's V. 32—35 definirt Pañcaçikha nämlich einen der Nyâya-Philosophie speciell angehörigen Terminus, *vyâpti*; und wenn er dies auch in einer von den schulmässigen Definitionen abweichenden Weise thut, so beweist die Thatsache doch, dass zu Pañcaçikha's Zeiten nicht nur logische Untersuchungen allgemeiner Natur geläufig waren, sondern dass bereits die Nyâya-Philosophie mit ihrer ausgeprägten Terminologie bestand. Das Nyâya-System aber ist zweifellos das jüngste der sechs orthodoxen Systeme, und keine Spur weist darauf hin, dass es schon in vorchristlicher Zeit vorhanden gewesen sei. Sehen wir uns dann ferner die in Vyâsa's Yoga-Commentar erhaltenen Pañcaçikha-Fragmente an, so legt auch ihre Sprache einen entschiedenen Protest dagegen ein, dass ihr Verfasser ein Vorgänger oder Zeitgenosse Buddha's gewesen sei; denn als solchen müssten wir ihn ansehen, wenn die Lehrerreihe Kapila-Âsuri-Pañcaçikha historische Realität besässe. Vergleicht man die Sprache der Pañcaçikha-Fragmente mit der annähernd datirbarer philosophischer Autoren, so scheint mir wegen der Kürze des Satzbaus am nächsten Çabarasvâmin's Commentar zur Pûrvamîmâṃsâ zu liegen, der von Bühler (Einleitung zur Uebersetzung des Manu p. CXII) nicht lange nach Beginn unserer Zeitrechnung angesetzt wird. So bedenklich jedes argumentum ex silentio auch ist, möchte ich doch in diesem Zusammenhange anführen, dass Pañcaçikha am Schlusse des Yogabhâshya zu I. 25 zwar constatirt, dass Kapila, der ‚Weise der Urzeit' *(âdi-vidvân)*, dem Âsuri seine Lehre mitgetheilt hat, nicht aber auch, dass Âsuri ihm selbst das gleiche gethan. Die Bezeichnung *âdi-vidvân*, welche Pañcaçikha hier auf Kapila anwendet, scheint den Gedanken auszuschliessen, dass dieser der Lehrer seines eignen Lehrers gewesen sein könne, und spricht vielmehr dafür, dass Kapila und Âsuri für Pañcaçikha in nebelhafter Ferne standen.

Ich bin nach allem dem geneigt, Pañcaçikha etwa in das erste Jahrhundert nach Chr. zu setzen. Die Zeit von da an bis zur Schlussredaktion des Mahâbhârata, welcher der Mokshadharma-Abschnitt sicher angehört, würde vollauf genügen um den Nimbus hohen Alters, von dem Pañcaçikha dort umgeben erscheint, begreiflich zu machen; obwohl die letzte Redaktion des Mahâbhârata spätestens im 4. oder 5. Jahrhundert nach Chr. vorgenommen worden sein muss, da das Vorhandensein unseres Mahâbhârata-Textes, der sogenannten *çatasâhasrî saṃhitâ* ‚der aus 100,000 [Versen] bestehenden Sammlung' uns inschriftlich durch eine Landschenkungsurkunde für das Jahr 533/534 bezeugt ist [1]).

Pañcaçikha hat verschiedene Werke geschrieben, wie von Hall, Preface p. 22 festgestellt worden ist. Dass er als der Verfasser der ursprünglichen, durch die Sâṃkhyakârikâ verdrängten Sûtra's anzusehen ist [2]), ergiebt sich nicht nur aus dem im Yogabhâshya I. 4 uns erhaltenen Sûtra (s. Hall, a. a. O. Anm. †), sondern auch aus den Sâṃkhyasûtra's V. 32—35, VI. 68, wenn man nicht etwa annehmen will, dass in diesen die Lehren Pañcaçikha's über die betreffenden Gegenstände sûtramässig verkürzt worden seien [3]).

Von dem nächstfolgenden Sâṃkhya-Lehrer, Sanandanâcârya, ist uns nichts erhalten, als das eine

---

[1]) S. Fleet, Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III, p. 137, 139, und in diesem Buche S. 47 Anm. 2.

[2]) Diese Kunde wird auch den Worten Svapneçvara's bei Hall, Einl. zum Sâṃkhya-prav.-bhâshya S. 10, zu Grunde liegen. S. ferner Hall, Sânkhya Sâra, Preface p. 8 Anm.

[3]) Dagegen ist die Möglichkeit, mit Svapneçvara (s. Hall, a. a. O.) in den ersten vier Worten des Fragments Yogabhâshya II. 13 zwei Sûtra's zu finden, durch den Zusammenhang mit den folgenden Sätzen ganz ausgeschlossen; Svapneçvara würde sicher nicht auf diesen Gedanken gekommen sein, wenn ihm das vollständige Citat — und nicht nur die Abkürzung in der Sâṃkhyatattva-kaumudî — bekannt gewesen wäre.

Wort im Sâṃkhyasûtra VI. 69. Immerhin wird er dadurch für uns eine greifbarere Person als die — zum Theil gewiss rein mythologischen — Träger der Namen, die noch im Mbh. XII. 13078—80 und in Gauḍapâda's Commentar zu Sâṃkhyakârikâ 1 angeführt sind[1]): Sana, Sanatsujâta, Sanaka, Sanatkumâra, Sanâtana und Voḍhu. Die ersten fünf, deren Realität schon durch den Gleichklang der Namen höchst verdächtig wird, gelten mit Kapila und Sanandana zusammen für die sieben geistigen Söhne Brahman's; nur bei einem unter ihnen, Sanâtana, haben wir in modernen Werken schwache Zeugnisse dafür, dass er ein Autor — und zwar über Gegenstände der Yoga-Philosophie — gewesen sei[2]). Der Name Voḍhu oder Voḍha, über den Weber, Ind. Lit. Gesch.[2] 253 Anm. *, zu vergleichen ist, macht nicht den Eindruck, als ob er fingirt sei; doch lässt sich über seinen Inhaber nichts bestimmtes ermitteln. Voḍhu oder Voḍha erscheint stehend als Gegenstand der Anrufung bei der weiter unten zu behandelnden Ṛshitarpaṇa- (oder Pitṛtarpaṇa-) Ceremonie, und zwar meist zwischen Âsuri und Pañcaçikha (s. Weber's Verzeichniss der Berliner Sanskrit-Handschriften I. p. 46, 327, II. p. 78, 344, 1152), ja sogar an der ältesten Stelle, im Atharva-pariçishṭa (Weber's Verz. I. p. 91 unten) zwischen Kapila und Âsuri. Auf diese Reihenfolge ist indessen kaum ein grosses Gewicht zu legen, zumal da im Bṛhat-Pârâçara Dharmaçâstra (Weber's Verz. II. p. 336) Âsuri gegen alle sonstige Ueberlieferung vor Kapila genannt ist. Herr Professor Weber hat mir brieflich die Vermuthung geäussert, dass in dem Namen Voḍhu oder Voḍha eine Brahmanisirung Buddha's zu sehen sein möge, und hat diese Vermuthung mit dem Hinweis darauf begründet, dass die Jaina die brahmanischen Namen

[1]) Vgl. Hall, Preface p. 14; Weber, Ind. Stud. I. 385, Anm. 2.
[2]) S. Hall, Pref. p. 25, Anm. *.

in ähnlicher Weise zu entstellen pflegen; doch muss ich gestehen, dass ich von der Richtigkeit dieses Gedankens noch nicht ganz überzeugt bin. — Wenn schliesslich noch in der Purâṇa-Literatur eine Anzahl alter Namen zu Sâṃkhya-Lehrern gestempelt werden [1]), so sind das reine Phantastereien, über die wir ohne weiteres hinweggehen können.

Bei einigen in Sâṃkhya-Werken uns begegnenden Namen können wir zweifelhaft sein, ob mit ihnen Vertreter unseres Systems bezeichnet sind oder nicht vielmehr Lehrer der Yoga-Philosophie. Jaigîshavya, von dem wir das ziemlich werthlose Zeugniss des Kûrmapurâṇa haben, dass er ein Mitschüler Pañcaçikha's gewesen sei [2]), wird zwar in der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 5 citirt; doch habe ich in meiner Uebersetzung dieses Werkes S. 551 Anm. 3 bereits darauf hingewiesen, dass Vâcaspatimiçra sich hier an Vyâsa's Yogabhâshya III. 18 anlehnt. Und in dem Jaigîshavya-Fragment, welches sich im Yogabhâshya II. 54 findet, handelt es sich um eine Definition des Yoga-Terminus *indriya-jaya*, den Jaigîshavya als ‚Nichtwahrnehmung (der Objekte) wegen der Concentration des Denkorgans' erklärt. Damit stimmt überein, dass Jaigîshavya im Mahâbhârata (IX. 2859 ff., XIII. 1333) und Harivaṃça (V. 951 ff.) als ein Anhänger des Yoga und als Yoga-Lehrer auftritt. Die Mahâbhârata-Stellen beweisen ausserdem, dass dieser berühmte Lehrer spätestens den ersten Jahrhunderten nach Chr. angehört haben muss.

Während somit Jaigîshavya's Zugehörigkeit zur Yoga-Schule gesichert erscheint, finde ich bei dem gleichfalls im Mahâbhârata erwähnten Vârshagaṇya (den ich nicht mit dem Sâma-Lehrer dieses Namens im Vaṃçabrâhmaṇa und bei Lâṭyâyana zu identificiren wage) keinen Anhaltspunkt, um ihn vermuthungsweise

[1]) S. Hall, Pref. p. 15.

[2]) S. Hall, Pref. p. 15 Anm., 22 Anm. †.

einem der beiden in Betracht kommenden Systeme zu vindiciren. Mir sind nur zwei den Namen Vârshagaṇya's tragende Citate begegnet, die beide nicht erkennen lassen, ob das Werk, dem sie entstammen, ein Sâṃkhya- oder Yoga-Lehrbuch gewesen ist. Das erste Citat findet sich im Yogabhâshya III. 52 am Ende und enthält eine Polemik gegen die Theorie der Vaiçeshika's, dass die materiellen Grundursachen, unter denen jene die Atome verstehen, von einander verschiedene Substanzen seien; das zweite steht in der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 47 und handelt von dem fünftheiligen Nichtwissen, einem Gegenstande, der sowohl der Yoga- wie der Sâṃkhya-Philosophie eigen ist.

Unzweifelhaft dagegen gehört in die Reihe der alten Sâṃkhya-Autoritäten ein Lehrer, von dem uns an einer Stelle berichtet wird, die ich übersehen haben würde, wenn nicht Herr Hofrath Bühler mich gütigst auf sie aufmerksam gemacht hätte: in Wassiljew's Buddhismus S. 240. Bühler gebührt auch das Verdienst, die Identität der dort genannten chinesischen Umschreibung Seng ke lun mit Sâṃkhya-çâstra festgestellt zu haben.

In der Biographie des berühmten buddhistischen Lehrers Vasubandhu, die zwischen 557 und 588 ins Chinesische übersetzt worden ist (s. Wassiljew S. 230), finden wir a. a. O. folgende Legende:

„Neun hundert Jahre nach dem Tode des Buddha „lebte ein Tîrthika (Asket) Vindhyakavâsa[1]); „dieser erbat sich von einem in einem See am Fuss des „Berges Vindhyaka (sic) lebenden Drachen das Werk „Seng ke lun, änderte es seinen Ansichten gemäss, kam alsdann nach Ayodhyâ und bat den König „Vikramâditya, ihm zu verstatten, eine Disputation „mit den buddhistischen Geistlichen zu halten. Zu dieser „Zeit befanden sich die grossen Lehrer, wie Maṇirata, „Vasubandhu und andere in anderen Königreichen; ein-

[1]) Wohl fehlerhaft für Vindhyavâsaka.

„zig Buddhamitra, der Lehrer des Vasubandhu, war „zurückgeblieben, ein Mann von zwar tiefen Kenntnissen, „aber bereits ausserordentlich alt und schwach; zur Dispu- „tation herausgefordert, konnte er das von dem Tîrthika „Gesagte nicht wiederholen und wurde besiegt. Der König „belohnte den Tîrthika; dieser kehrte zu dem Berge „Vindhya zurück und verwandelte sich in eine steinerne „Säule. Sein Werk Seng ke lun ist aber bis auf den „heutigen Tag erhalten. Als Vasubandhu nach seiner „Rückkehr diesen Vorgang erfuhr, sandte er aus, um den „Tîrthika aufzusuchen; da dieser sich aber in einen „Stein verwandelt hatte, so verfasste Vasubandhu das „Tsi schi tschang schi lun, in welchem er alle „Sätze des Seng ke lun umstiess...... Nach diesem „wurde die wahre Lehre (d. i. der Buddhismus) wiederum „hergestellt."

Es ist ohne weiteres klar, dass die Grundlage dieser Legende eine Bedrängung der buddhistischen Religion durch die Sâṃkhya-Philosophie ist und dass diese Bedrängung nur in einer Zeit möglich war, in der das Sâṃkhya-System sich einer besonderen Blüthe erfreute. Unsere Quelle setzt den berichteten Vorgang 900 Jahre nach dem Tode des Buddha an, d. h. verlegt ihn, da die Chinesen in der Zeit, der diese Quelle angehört, für das Nirvâṇa Buddha's nach Beal das Jahr 850 vor Chr. annehmen, in das erste Jahrhundert nach Chr. Wir gelangen damit in der That gerade mitten in die Zeit, die wir alle Ursache haben als die Blüthezeit der Sâṃkhya-Philosophie anzusehen. Gegen diese Zeitbestimmung wird man nicht ernstlich geltend machen können, dass ein König Vikramâditya im ersten Jahrhundert nach Chr. nicht existirt hat; selbstverständlich handelt es sich in dem chinesischen Text um einen ganz fabelhaften König oder um einen König, dem später der Name Vikramâditya gegeben worden ist.

Der Schwerpunkt unserer Legende liegt in den von mir durch gesperrten Druck ausgezeichneten Worten, die die Angabe enthalten, dass das Seng ke lun von Vin-

dhyavâsaka seinen Ansichten gemäss geändert sei. Ich glaube, wir müssen uns hüten, die Bedeutung dieser Nachricht zu überschätzen, zumal Wassiljew seine chinesische Quelle nicht vollständig übertragen, sondern nur auszugsweise mitgetheilt hat (s. S. 231); wir wissen also nicht einmal, ob der Wortlaut des Originals an dieser Stelle genau wiedergegeben ist. Meines Erachtens können wir in jenen Worten keinen anderen Sinn suchen, als dass Vindhyavâsaka ein vorhandenes Sâṃkhya-Werk umgearbeitet oder vervollständigt habe. Wenn er das System materiell geändert hätte, so könnte diese Thatsache unmöglich in der Sâṃkhya-Literatur vollständig unerwähnt geblieben sein. Vindhyavâsaka ist zweifellos identisch mit dem Sâṃkhya-Lehrer Vindhyavâsin, von dem uns zwei Citate neben einander in Bhojarâja's Commentar zum Yogasûtra IV. 22 erhalten sind [1]. Ohne auf die Thatsache besonderes Gewicht zu legen, möchte ich doch darauf hinweisen, dass Vindhyavâsin sich hier in einem der wichtigsten Punkte des Sâṃkhya-Systems, d. h. in Betreff der zwischen Seele und Innenorgan obwaltenden Beziehungen, mit allen andern Sâṃkhya-Lehrern in voller Uebereinstimmung befindet. Im übrigen spielt der Mann in der Geschichte des Sâṃkhya gar keine Rolle; gegen die Buddhisten mag er sich mit Heftigkeit gewendet haben und diesen unbequem geworden sein; aus der angeführten buddhistischen Notiz aber zu schliessen, dass er ein Reformator des Sâṃkhya-Systems gewesen sei oder an demselben einschneidende Aenderungen vorgenommen habe, würde mir bei dem Mangel weiterer Nachrichten über diesen Gegenstand übereilt erscheinen.

In unseren Sâṃkhya-Schriften werden mehrfach alte Autoritäten des Systems (*Sâṃkhya-vṛddhâḥ, vṛddhâḥ, Sâṃkhyâcâryâḥ, pûrvâcâryâḥ, âcâryâḥ*) citirt: Sâṃkhya-tattva-kaumudî Einl. und Comm. zu

---

[1] S. 104 unten in Râjendralâla's Ausgabe.

Kârikâ 9, Comm. zu Kârikâ 33 (S. 558/59, 561, 595 meiner Uebersetzung), Sâṃkhyasûtra V. 31, VI. 30; Aniruddha I. 110; Aniruddha und Mahâdeva III. 41; Vijñânabhikshu II. 32; Mahâdeva III. 42. Es wäre bei der Lückenhaftigkeit unserer Ueberlieferung müssig, Vermuthungen darüber aufzustellen, was für Namen unter jenen allgemeinen Bezeichnungen verborgen sein könnten.

Vor die Zeit, in der uns Sâṃkhya-Lehren in der Literatur entgegentreten, fällt dasjenige Ereigniss, welches für die Verbreitung unseres Systems von der grössten Bedeutung gewesen ist, die Begründung — oder richtiger gesagt: die literarische Fixirung — der Yoga-Philosophie. Da ich, wie schon oben S. 26 Anm. angedeutet, mit Lassen den Grammatiker und Philosophen Patañjali für einunddieselbe Person halte, setze ich dieses Ereigniss in das zweite Jahrhundert vor Chr. Der Begriff des Yoga, die Abwendung der Sinne von der Aussenwelt und die Concentrirung des Geistes nach innen, war schon viele Jahrhunderte früher in Indien bekannt und in die Praxis umgesetzt. Ist doch — von anderen Spuren abgesehen — der Zustand der Versenkung von je her in der buddhistischen Gemeinde ein hochgepriesener gewesen. Patañjali aber hat die Lehre von der Versenkung in ein System gebracht, er hat die Mittel beschrieben um diesen Zustand zu erreichen und auf das höchste Mass zu steigern, auch die übernatürlichen Kräfte behandelt, die als Lohn der Yoga-Praxis gelten. Die metaphysische Grundlage dieser mystischen Theorien ist für Patañjali die Sâṃkhya-Philosophie, deren Lehren er sich in einem Umfange zu eigen gemacht hat, dass sein System mit Recht in der indischen Literatur allgemein als ein Zweig des Sâṃkhya bezeichnet wird. Sämmtliche Sâṃkhya-Anschauungen von principieller Bedeutung, mit Ausnahme der Gottesleugnung, sind in das Yoga-System übergegangen, und die Einfügung des persönlichen Gottes, die später den

Charakter des Systems in entscheidender Weise bestimmte, ist — nach den Yogasûtra's zu urtheilen — zunächst in ganz lockerer äusserlicher Weise vorgenommen worden, ohne dass dadurch der Inhalt und das Ziel dieser Philosophie irgendwie verändert wurde. Man kann geradezu sagen, dass die Yogasûtra's I. 23—27, II. 1, 45, die von Gott handeln, ausser Zusammenhang mit den übrigen Theilen des Lehrbuchs stehen, ja den Grundlagen des Systems widersprechen. Das Endziel menschlichen Strebens ist nach dem Lehrbuch nicht die Vereinigung mit oder das Aufgehen in Gott, sondern einfach, wie in der Sâṃkhya-Philosophie, die absolute Isolirung *(kaivalya)* der Seele von der Materie. Wenn L. v. Schroeder (Indiens Literatur und Cultur S. 687) sagt: „der Yoga trägt durchaus „einen theistischen Charakter; er nimmt einen Urgeist an, „aus welchem die einzelnen Geister stammen u. s. w.", so ist das unrichtig; denn die Einzelseelen sind ebenso anfangslos, wie die ‚besondere Seele' *(purusha-viçesha,* Yogasûtra I. 24), welche ‚Gott' heisst. Selbst Deussen's Worte (System des Vedânta S. 20), Patañjali habe das Sâṃkhya-System ‚theistisch umgedeutet', gehen etwas zu weit.

Der Behandlung des Yoga dient eine grosse Reihe von jüngeren Upanishad's, die meines Erachtens sämmtlich später sind als die Yogasûtra's. Es sind die von Weber (Ind. Lit. Gesch.[2] 180—183) als die ‚zweite Klasse der Atharvopanishad' bezeichneten, ‚welche die Versenkung in den Âtman zum Gegenstande haben.' Wenn schon in diesen Upanishad's, die übrigens nicht frei von Vedânta-Anschauungen sind, die Person Gottes stärker hervortritt, so ist das in noch viel höherem Masse der Fall bei der ‚dritten Klasse' (s. Weber, S. 183), den sektarischen Upanishad's, ‚welche dem Âtman eine der Formen des Vishṇu oder Çiva substituiren', dabei aber doch im wesentlichen dem Yoga-System folgen.

Was die Yogasûtra's, das Hauptwerk der Schule, anlangt, so sehe ich keinen Grund Patañjali's Autorschaft zu bezweifeln. Der terminus ad quem wird zwar

erst durch das Yogabhâshya des Vyâsa bezeichnet, den wir — vier Generationen vor Çaṃkara[1]) — in das siebente Jahrhundert nach Chr. zu setzen haben; dass aber

---

[1]) Vgl. Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 93 unten, Hall, Sânkhya Sâra Preface 39 p. Anm. †, Weber, Ind. Lit. Gesch.[2] 260. — Ueber Çaṃkara's Lebenszeit (Ende des achten und Anfang des neunten Jahrhunderts) vgl. besonders Deussen, System des Vedânta S. 36 ff. und Bühler, Contributions to the history of the Mahâbhârata p. 5. Gegen die Annahme Telang's (Indian Antiquary XIII, p. 95 ff.) und Fleet's (Ind. Ant. XVI, p. 41, 42), dass Çaṃkara schon um 600 n. Chr. gelebt habe, ist zu bemerken, dass der erstere sich auf ganz belanglose Punkte bezieht und der letztere auf die Märchen der nepalesischen Chronik, die wahrscheinlich erst in unserem Jahrhundert verfasst ist. Die Richtigkeit der einheimischen Tradition über Çaṃkara's Lebenszeit ist durch die beiden neuesten Abhandlungen Pâṭhak's (über Bhartṛhari und Kumârila im Journal der Royal Asiatic Society, Bombay Branch, und in den Verhandlungen des neunten internationalen Orientalisten-Congresses) über jeden Zweifel erhoben worden. Da mir diese beiden Arbeiten nicht zugänglich waren, hat Herr Hofrath Bühler die Güte gehabt, mir in einem Briefe vom 3. Januar 1892 die Ergebnisse der Untersuchungen Pâṭhak's mitzutheilen: 1) dass Kumârila das Vâkyapadîya des Bhartṛhari (650 n. Chr.) citirt und dass er gegen Jaina-Lehrer polemisirt, die um 700 n. Chr. gelebt haben, sowie dass deren Schüler gegen Kumârila polemisiren, woraus folgt, dass er kurz nach 700 geschrieben hat; 2) dass Çaṃkara den Kumârila erwähnt und citirt, mithin später als 750 gelebt haben muss. Man hat an der Tradition, die berichtet, dass Çaṃkara 788 geboren und 820 gestorben sei, Anstoss genommen, weil der grosse Vedânta-Lehrer danach nur 32 Jahre alt geworden wäre und in einem so kurzen Leben unmöglich seine zahlreichen grossen Werke verfasst haben könnte. Schon Burgess, Ind. Ant. XI, p. 263 hat deshalb die Vermuthung ausgesprochen, dass eines der beiden Daten sich nicht auf die Geburt oder den Tod Çaṃkara's, sondern auf den Anfang oder das Ende seiner wissenschaftlichen Thätigkeit (active career) beziehe. Ueber diesen Punkt schreibt mir Herr Hofrath Bühler folgendes: „Das traditionelle Datum ist „absolut von Absurdität frei, wenn man die Angabe über Çaṃ-„kara's Geburt auf seine geistliche Geburt, d. h. seine Asketen-„weihe (wie Bhandarkar will) bezieht. Das ist ganz unver-

die Yogasûtra's viel älter sind, geht mir aus einem Moment hervor, das meines Wissens bisher unbeachtet geblieben ist. Die Yogasûtra's sind die einzigen unter den philosophischen Sûtra's, die das System entwickeln, ohne gegen die andern Systeme zu polemisiren. Ich halte sie aus diesem Grunde für älter als die Lehrbücher der fünf anderen Schulen. Wenn nun Bühler damit Recht hat, dass er Çabarasvâmin's Commentar zur Pûrvamîmâṃsâ nicht lange nach Beginn unserer Zeitrechnung ansetzt (Uebersetzung des Manu, Einleitung p. CXII) — und die Betrachtung der Sprache lehrt, dass Çabarasvâmin weit älter sein muss als Vyâsa —, so würden die gleichzeitig mit einander abgeschlossenen Mîmâṃsâ- und Vedânta-sûtra's etwa in den Anfang oder nicht lange vor den Anfang unsrer Aera fallen. Für die meiner Ansicht nach diesen beiden Sûtra's vorangehenden Yogasûtra's würde sich uns mithin das Datum des Grammatikers Patañjali als eine durchaus wahrscheinliche Abfassungszeit ergeben, — ein Gesichtspunkt, der gewiss die einheimische Tradition, dass der Grammatiker Patañjali der Verfasser der Yogasûtra's gewesen sei, nachdrücklich unterstützt.

Ein näheres Eingehen auf die Yoga-Literatur muss ich mir hier versagen, weil dieser Gegenstand eine besondere Abhandlung verlangt und verdient. Die rein philosophische Seite des Systems ist in klarer Weise von Paul Markus erörtert worden in seiner Doktordissertation (Leipzig 1886).

Da das Yoga-System fast alle die Elemente enthält, die dem Sâṃkhya eigen sind, ist es nicht immer möglich zu entscheiden, welches der beiden Systeme in der

---

„fänglich, da ähnliche Ausdrücke bei den Buddhisten, Vishṇuiten „und Çiviten oft vorkommen. In der Cintra-Inschrift (Epigraphia „Indica I. p. 282, Vers 20) heisst es, dass Vâlmîkirâçi seine „Geburt aus den Lotushänden [des Kârttikarâçi] erhielt *(tena sva-„hasta-kamalâ-'nugṛhîta-janmâ).*"

brahmanischen Literatur da, wo wir charakteristischen Sâṃkhya-Lehren begegnen, seinen Einfluss ausgeübt hat. Wenn ich im Folgenden dazu übergehe, die uns dort erhaltenen Quellen des Sâṃkhya-Systems im engeren Sinne zu besprechen, werde ich der Sicherheit halber den Kreis meiner Betrachtungen eher zu weit als zu eng ziehen.

Zunächst haben wir unsere Blicke auf die ersten der oben S. 22 angeführten Upanishad-Stellen zu richten. Wir finden hier nirgends die Lehren der Sâṃkhya-Philosophie im Zusammenhange entwickelt, sondern nur Bruchstücke des Systems in Vermischung mit Vedânta-Lehren, zum Theil auch mit mythologischen Anschauungen; doch genügen diese Stellen — die wichtigste ist Maitrî Up. VI. 10. — um uns erkennen zu lassen, dass sich das Sâṃkhya-System zur Zeit der Entstehung der in Betracht kommenden Upanishad's in den grundlegenden Ideen nicht von dem in den späteren Lehrbüchern uns entgegentretenden System unterschieden hat. In der Çvetâçvatara Up. begegnet uns VI. 13 bekanntlich schon die in Zukunft so beliebte enge Verbindung von Sâṃkhya- und Yoga-Lehren, die selbst sprachlich durch das Compositum *sâṃkhya-yoga* zum Ausdruck gebracht wird. Bei dieser Vereinigung wird von Anfang an mit *yoga* nicht bloss die contemplative, sondern auch die moralische Seite hervorgehoben sein, die im Sâṃkhya-System zu kurz gekommen ist [1]. In der Bhagavadgîtâ (besonders im dritten und fünften Gesang) ist *yoga* geradezu die Lehre vom pflichtgemässen Handeln, *sâṃkhya* die abstrakte Theorie von der richtigen Erkenntniss.

Wohl gleichzeitig mit einem Theil derjenigen Upanishads, von denen ich soeben gesprochen, ist das Gesetzbuch des Manu in der Form, wie es endgiltig festgestellt

[1] Vgl. Yogasûtra II. 30.

ist; denn Bühler hat mit gewohntem Scharfsinn in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Werkes wahrscheinlich gemacht, dass die untere Grenze für unsern Manu-Text das zweite Jahrhundert nach Chr. ist[1]); und alles spricht dafür, dass die wirkliche Zeit der Redaktion dem terminus ad quem nicht fern gelegen hat. Die Stellen nun, in denen Manu sich auf Lehren der Sâṃkhya-Philosophie stützt (I. 11, 14—20 und in grossen Partien des zwölften Buches) zeigen stärkere Abweichungen von unserm System als die eben erwähnten Upanishad's. Reine Sâṃkhya-Doctrin tritt uns in der Lehre von den drei Guṇa's XII. 24—52 entgegen, im Anschluss woran V. 53—81 die Theorie der Sündenvergeltung durch Wiedergeburt in niederen Organismen im Einzelnen entwickelt wird; ferner in dem, was XII. 85 über die Erlösung und Vers 105 über die drei Erkenntnissmittel gesagt ist. Dieser letzte Punkt, die übereinstimmende Annahme von nur drei Quellen der Erkenntniss, ist um so bedeutungsvoller, als Manu ebenso wie die Sâṃkhya-Philosophie besonderen Werth auf die Schlussfolgerung legt[2]). Andere Stellen des Gesetzbuches dagegen, die Beziehungen zu unserem System haben, namentlich die eben angeführten Verse des ersten Buches und XII. 14, sind ganz verworren und auch durch die neuen vortrefflichen Uebersetzungen von Burnell und Bühler nicht zu befriedigender Klarheit gebracht worden. Und dann befinden sich hier die Sâṃkhya-Lehren in einer solchen Vermischung mit Mîmâṃsâ-Lehren (s. XII. 88, 90, 107, 116, wo auch dem ‚Werk' erlösende Kraft zugeschrieben wird), mit Vedânta-Anschauungen (s. z. B. XII. 91, 102, 118, 125) und mit populären mythologischen Vorstellungen, dass die gewöhnliche Meinung, Manu's Gesetzbuch stehe ganz auf dem

---

[1]) S. jedoch die Besprechung von E. W. Hopkins in den Proceedings of the American Oriental Society, May 1887, p. XLVIII ff.

[2]) S. Johaentgen, Ueber das Gesetzbuch des Manu S. 63, und in diesem Werke unten, Zweiter Abschnitt I. 4.

Boden der Sâṃkhya-Philosophie, zum mindesten einige Einschränkung verdient. Der Grad von Berücksichtigung, welcher den Sâṃkhya-Ideen bei Manu erwiesen wird, erklärt sich daraus, dass die letzte Redaktion des Gesetzbuches — mag sich das Datum auch noch etwas verschieben — unter allen Umständen in der Blüthezeit des Sâṃkhya-Systems vorgenommen wurde. Da das Wort *sâṃkhya* in dem Texte des Manu nicht vorkommt, sollte man vielleicht wegen der ausgesprochen theistischen Grundlage des Werkes eher von einem Zusammenhang mit der Yoga-Philosophie reden. Jedenfalls, glaube ich, wird heute Niemand mehr der Ansicht Johaentgen's beipflichten, die dieser in seiner für ihre Zeit verdienstvollen Schrift ‚Ueber das Gesetzbuch des Manu‘ (Berlin 1863) vertritt, dass uns nämlich in dem berühmten Gesetzbuch eine ältere und ursprünglichere Form der Sâṃkhya-Philosophie, resp. der Keim des eigentlichen Systems, erhalten sei. Wie schon Colebrooke (Misc. Ess.² I. 249) und nach ihm besonders Burnell (Manu p. XXII) betont hat, stehen die Sâṃkhya-Lehren in dem Gesetzbuch ganz auf der Stufe des mythologisch umgedeuteten Sâṃkhya-Systems, wie es uns in der Purâṇa-Literatur entgegentritt

Auch die anderen Gesetzbücher sind in bemerkenswerther Weise von Sâṃkhya-Lehren beeinflusst. Herr Prof. Jolly hatte die Freundlichkeit, mir mitzutheilen, dass aus der weiteren juristischen Literatur in erster Reihe die Vishṇusmṛti in Betracht kommt, und mich auf die folgenden Stellen aufmerksam zu machen. Im Anfang von Adhyâya 97 wird die Verschiedenheit der Seele von den 24 materiellen Principien behandelt, und auch sonst ist dieser Abschnitt von Sâṃkhya-Ideen durchdrungen (vgl. die drei Guṇa's in V. 16). In Adhyâya 96, wo die Pflichten des Asketen aufgeführt sind, finden wir — übrigens ähnlich wie in anderen Gesetzbüchern — von Vers 25 an die pessimistischen Betrachtungen, denen sich der Bhikshu widmen soll; und diese Betrachtungen sind voll von Anklängen an den Pessimismus der Sâṃkhya-Philo-

sophie [1]). Einen andern Anlass zu solchen Erwägungen bieten die Bestattungsceremonien (Adhy. 19—22). Dass von den aus Adhyâya 20 uns hier angehenden Versen 22 ff. einer, nämlich V. 25, sich fast wörtlich in Gauḍapâda's Commentar zur Sâṃkhyakârikâ 2 wiederfindet, darf uns als ein äusserer Beweis für den hier obwaltenden Zusammenhang gelten. Vgl. übrigens hierzu Manu VI. 61—64, 76—78, Yâjñavalkya III. 8—11.

Leider sind wir noch immer nicht in der Lage die Schlussredaktion des Mahâbhârata mit Sicherheit zu datiren; doch habe ich schon oben S. 34 angeführt, dass als untere Grenze für dieselbe das fünfte Jahrhundert mit der unbezweifelbaren Gewissheit feststeht, die auf diesen dunkeln Gebieten allein die indische Inschriftenkunde zu gewähren vermag [2]). Dass das Mahâbhârata — und

---

[1]) S. die Einleitung zu meiner Uebersetzung der Sâṃkhyatattva-kaumudî S. 523, 524.

[2]) Für die Feststellung der oberen Grenze ist ein Gesichtspunkt von Bedeutung, den Weber in seiner interessanten Schrift „Ueber Bâhlî, Bâhlîka" (in den Sitzungsberichten der Königlich Preussischen Akademie XLVII, S. 987, 988) hervorgehoben hat. Er sagt daselbst, „dass die Entstehung der Namensform Bâhr, Bâhl „zur Bezeichnung von Baktra nicht wohl über Christi Geburt „zurückversetzt werden kann, dass sie resp. ausserhalb Indiens zu„erst in der Avesta-Uebersetzung der Parsen des vierten Jahrh. „nachweisbar ist. Da nun immerhin doch auch noch ein gewisser „Zeitraum für die Herüberkunft dieser Namensform nach Indien „anzunehmen ist, so dürften sich hiernach die ersten vier Jahr„hunderte n. Chr. als die denkbar früheste Zeit hierfür ergeben. „Alle indischen Texte somit, resp. Stellen darin, welche den Namen „in der Form Vâhlî (B⁰), oder hieraus weiter gebildete Wörter, wie „Vâhlâyana (B⁰), Vâhlîka (B⁰) enthalten, verfallen somit dem Ver„dict, nicht in eine frühere Zeit gesetzt werden zu können." Zu diesen Werken gehört in erster Reihe das Mahâbhârata, in dem die Bâhlîka oftmals genannt sind. — In ein neues Stadium ist die Frage nach dem Alter des Mahâbhârata durch Bühler's grundlegende Contributions to the history of the Mahâbhârata (Wien 1892) gerückt. Die Ergebnisse dieser gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen sind S. 26, 27 in folgenden Worten zusammen-

insbesondere das (erst der Schlussredaktion angehörige) zwölfte Buch desselben — voll von Sâṃkhya-Lehren ist, dass wir hier zum ersten Mal in der indischen Literatur diese Lehren im Zusammenhang entwickelt finden, ist bekannt. Wir können geradezu sagen, dass in dem interessanten Mokshadharma-Abschnitt, der religionsgeschichtlich noch nicht genügend gewürdigt ist, das Sâṃkhya die Hauptrolle spielt. Bhîshma nennt in seiner Belehrung Yudhishṭhira's XII. 11101 die Sâṃkhya-Philosophie dasjenige System, „in welchem keinerlei Irr„thümer erscheinen, dem viele Vorzüge eigen sind und „kein einziger Fehler", und Vers 11197, 98 sagt er: „Es „giebt keine Erkenntniss, die dieser gleich ist. Darüber „sei kein Zweifel: die Erkenntniss des Sâṃkhya ist die „höchste Lehre, ist unvergänglich und ewig"; (vgl. auch noch die folgenden Verse, besonders 11205, 6). In ähnlicher Werthschätzung wird das System in der Bhagavadgîtâ gehalten, in der Gott X. 26, wie er sich mit dem ersten jeder Art identificirt, von sich sagt: „Ich bin unter den Heiligen der Seher Kapila"; womit die bemerkenswerthe Thatsache übereinstimmt, dass der Verfasser der theistischen Bhagavadgîtâ in weitem Umfange die Anschauungen unseres ausgesprochen atheistischen Systems vertritt.

Wenn wir nun auch in dem grossen Epos die ältesten, wirklich als solche zu bezeichnenden Quellen vor uns haben und mithin von vorn herein geneigt sein werden die Wichtigkeit derselben sehr hoch anzuschlagen, so verringert sich diese Bedeutung bei näherer Betrachtung; denn wir

---

gefasst: "The results of the preceding enquiry are sufficient to "warrant the assertion that the Mahâbhârata certainly was a "Smṛiti or Dharmaśâstra from A. D. 300, and that about A. D. "500 it certainly did not differ essentially in size and in character "from the present text. Further researches, I must add, will in "all probability enable us to push back the lower limits, which "have been thus established provisionally, by four to five centuries "and perhaps even further."

sehen bald, dass diese Quellen, welche der Zeit nach unseren systematischen Sâṃkhya-Schriften vorangehen, der Idee nach denselben Rang nicht beanspruchen können. Die Verhältnisse sind, wenn auch das Sâṃkhya im Mahâbhârata in etwas grösserer Klarheit auftritt, im Princip doch dieselben wie bei Manu's Gesetzbuch.

Ich glaube behaupten zu dürfen, dass fast jede Einzelheit — selbst des Ausdrucks —, die uns in den systematischen Sâṃkhya-Schriften begegnet, auch irgendwo in den wüsten Massen des gewaltigen Epos erwähnt ist[1]). Um nur ein paar entlegenere Dinge anzuführen, will ich bemerken, dass die (schon eine recht schulmässige Ausbildung des Systems voraussetzende) Lehre von den 8 *prakṛti* und 16 *vikâra* in Sâṃkhyakârikâ 3 sich bereits im Mahâbhârata XII. 11396 und 11552 ff. vorfindet, und dass ferner die Theorie von der Siebzehntheiligkeit des inneren Körpers *(liṅga-çarîra)* in Sâṃkhya-sûtra III. 9 uns Mbh. XII. 13756 entgegentritt. Sobald wir aber im Mbh. Abweichungen von dem in der Kârikâ und in den Sûtra's gelehrten antreffen, erweisen sich diese Abweichungen — grösstentheils auf den ersten Blick, jedenfalls aber bei näherer Betrachtung — als sekundärer Natur. Die Einschiebung des *jñâna* ‚des Erkennens' z. B. zwischen die Urmaterie und die *buddhi* XII. 7449, 7450 ist deshalb so zu beurtheilen, weil wir mit *jñâna* gar keinen neuen Begriff in der Reihe der Principien erhalten; diese Einschiebung hatte an jener Stelle die Eliminirung des *ahaṃkâra* zwischen *buddhi* und *manas* zur Folge, da die allgemein anerkannte Zahl 25 (vgl. XII. 11403, 410, 411, 480, 12888) nicht überschritten werden durfte. Wenn XII. 12681 und 13035 die Entstehung der Urmaterie aus dem Âtman gelehrt wird, so steht dieser Gedanke mit den

[1]) Nur die wunderliche pedantische Lehre von den einzelnen Formen der *açakti*, *tushṭi* und *siddhi*, von der im dritten Abschnitt II. 10 gehandelt werden wird, erinnere ich mich nicht im Mahâbhârata angetroffen zu haben.

Voraussetzungen und dem Endzweck des Systems in schroffem Widerspruch; denn die Erkenntniss der absoluten Verschiedenheit von Materie und Geist ist das einzige Mittel zur Erlösung. Wie könnten wir dem Begründer des Systems zutrauen, dass er jene beiden Dinge als wesensverschieden und zugleich eines als Produkt des andern erklärt habe! Die Sâṃkhya-Lehre ist ihrer Natur nach dualistisch, und an den vereinzelten Stellen des Mahâbhârata, an denen dieser Dualismus durch die Aufstellung eines einzigen Grundprincips aufgelöst wird, liegt nicht etwa eine ältere Form unseres Systems vor, sondern eine spätere Entstellung. Das gleiche gilt von den Abschnitten, die das materielle Grundprincip der Sâṃkhya's personificiren. XII. 6776, 77 wird dieses Grundprincip, die Quelle des *mahant*, aus dem hinwiederum der *ahaṃkâra* hervorgeht — es ist also die Sâṃkhya-Basis des Abschnitts nicht zu bezweifeln —, als *avyakto devaḥ* bezeichnet; Vers 7874 und sonst wird dieser *avyakta* mit Vishṇu identificirt, und Vers 11636 erhält *bhagavant* das Epitheton *avyakta-rûpa*, das zwar an sich ‚von nicht-wahrnehmbarer Gestalt' bedeuten könnte, aber an dieser Stelle, wo von den drei Guṇa's der Urmaterie *(pradhâna)* die Rede ist, so nicht aufgefasst werden kann. Seiner Idee nach und ursprünglich ist *avyakta* ‚das Unentfaltete' unzweifelhaft ein Neutrum, und als solches erscheint es stets in der technischen Ausdrucksweise der systematischen Sâṃkhya-Schriften. Wenn man im Mahâbhârata daraus hie und da ein Masculinum und eine göttliche Person gemacht hat, so müssen wir hier genau denselben Vorgang erkennen, wie bei der Entstehung des männlichen Gottes Brahman, in dem man mit Recht eine volksthümliche Personificirung des auf spekulativem Wege gewonnenen neutralen Brahman-Begriffs erblickt. Was für den Vedânta als richtig erkannt ist, muss auch für die Sâṃkhya-Philosophie gelten.

Wie die Urmaterie, so werden auch schon im Mahâbhârata die nächstfolgenden materiellen Principien, *buddhi*

und *ahaṃkâra* (z. B. XII. 6777, 80) in ähnlicher Weise individualisirt; es zeigen sich also in dem Epos schon dieselben Tendenzen wie in den Purâṇa's, einer Literaturgattung, die überhaupt zeitlich wie inhaltlich mit dem Mahâbhârata in näherer Verbindung steht, als heute gewöhnlich angenommen wird. Findet sich doch schon bei Çaṃkara[1]) eine ganze Reihe von Purâṇa-Citaten. So wenig Jemand geneigt sein wird bei einer Darstellung der Sâṃkhya-Philosophie die Zeugnisse der Purâṇa's über die unserer systematischen Schriften zu stellen, ebenso wenig vermag ich denen des Mahâbhârata — es kommen im wesentlichen die Bhagavadgîtâ und der Mokshadharma-Abschnitt in Betracht — einen Vorrang zuzuerkennen. Die Vermischung der distinktiven Sâṃkhya-Lehren mit pantheistischen Ideen und die mythologische Personificirung der materiellen Grundbegriffe

[1]) Auch die Polemik, die dieser berühmte Vedânta-Lehrer gegen das Sâṃkhya übt, ist unter die Quellen unseres Systems zu rechnen. Schon die Brahmasûtra's, die wir oben (S. 43) gegen den Anfang unserer Zeitrechnung glaubten ansetzen zu müssen, berücksichtigen die Sâṃkhya-Lehre mehr als irgend ein anderes System, woraus Deussen (System des Vedânta S. 23) mit Recht schliesst, dass das Sâṃkhya zu Bâdarâyaṇa's Zeit in hohem Ansehen stand. Wenn auch die Brahmasûtra's weder unser System mit Namen nennen noch sich der technischen Ausdrücke desselben bedienen, so ist doch wegen der Uebereinstimmung, mit der die zahlreichen Commentare zu den Brahmasûtra's die von Deussen a. a. O. genannten Stellen als gegen die Sâṃkhya-Philosophie gerichtet bezeichnen, kaum ein Zweifel darüber möglich, dass jene Stellen wirklich diesen Sinn haben. Ihr Wortlaut an sich freilich könnte hie und da auch alles mögliche sonst besagen.

Die Polemik Çaṃkara's gegen die Sâṃkhya-Lehren ist im allgemeinen recht dürftig. Im Wesentlichen leitet er seine Gründe gegen dieses System aus der ‚Schrift‘ ab und deutet dazu noch die technischen Sâṃkhya-Ausdrücke, die sich in derselben finden, fort; auch wo er sich auf ‚Vernunftgründe‘ einlässt (II. 2. 1 ff.), kann man nicht sagen, dass der ‚grosse Vedantist‘ mit Glück operirt.

des Sâṃkhya-Systems ist im Mahâbhârata so gut wie in den Purâṇa's etwas unursprüngliches. Eine detaillirte Feststellung der Differenzen, die zwischen dem Sâṃkhya des Mahâbhârata und dem der speziellen Literatur des Systems bestehen, ist für unsere Zwecke unnöthig, da die Abweichungen des Epos in keiner Hinsicht die Priorität des Gedankens beanspruchen können. Die Darstellung der Sâṃkhya-Philosophie muss auf die Kârikâ und die Sûtra's gegründet werden, und wenn wir die Erklärungen der Commentatoren zu diesen beiden Werken richtig benutzen und die individuellen Anschauungen der einzelnen Ausleger sowie die aus dem Vedânta, Yoga und Vaiçeshika-Nyâya eingedrungenen Elemente auszuscheiden wissen, so können wir sicher sein, ein richtiges Bild von dem Sâṃkhya-System, wie es von Hause aus beschaffen war, zu gewinnen. Unursprüngliche Abweichungen von der echten Sâṃkhya-Lehre sind natürlich im Verlaufe meiner Darstellung überall als solche gekennzeichnet worden.

Wir sind hier in unserer historischen Betrachtung der sich mit dem Sâṃkhya beschäftigenden Werke an die eigentliche Literatur des Systems gelangt; doch möchte ich noch, bevor ich auf diese eingehe, im Anschluss an das Mahâbhârata kurz bemerken, was ich über den Einfluss des Sâṃkhya auf die Purâṇa's und auf die indischen Sekten zu sagen habe.

Ich kann die Stellung unseres Systems in der Purâṇa-Literatur nicht besser als mit Wilson's Worten charakterisiren (Vishṇu Purâṇa translated, ed. by F. E. Hall, I. p. XCIV [1]): "The course of the elemental creation is, in the "Vishṇu, as in other Purâṇas, taken from the Sânkhya philo-"sophy; but the agency that operates upon passive matter

[1]) Vgl. auch p. XII, XIII: "They (d. h. die Purâṇa's) combine "the interposition of a creator with the independent evolution of "matter, in a somewhat contradictory and unintelligible style."

"is confusedly exhibited, in consequence of a partial adoption "of the illusory theory of the Vedânta philosophy, and the "prevalence of the Paurâṇik doctrine of pantheism. How-"ever incompatible with the independent existence of Pra-"dhâna or crude matter, and however incongruous with "the separate condition of pure spirit or Purusha, it is "declared, repeatedly, that Vishṇu, as one with the supreme "being, is not only spirit, but crude matter, and not only "the latter, but all visible substance, and Time." Eine Ergänzung hierzu liefert die Bemerkung Colebrooke's (Misc. Ess.² I. 254), dass die *Buddhi* oder das *Mahat* von dem mythologischen Sâṃkhya 'with the Hindu triad of Gods' identificirt werde. Colebrooke führt zum Beleg eine Stelle aus dem Matsya Purâṇa an, die "after de-"claring that the *great* principle is produced 'from modified "nature', proceeds to affirm, that the *great* one becomes "distinctly known as three Gods, through the influence "of the three qualities of goodness, foulness, and darknesss [1]); "'being one person, and three Gods' *(ekâ mûrtis trayo "devâḥ)*, namely, Brahmâ, Vishṇu, and Maheśwara. In "the aggregate it is the deity; but, distributive, it apper-"tains to individual beings."

An diesen beiden Stellen [2]) sind die für das Verhältniss der Sâṃkhya-Philosophie zu den Purâṇa's charakteristischsten Züge zusammengefasst: die unklare Umdeutung der wichtigsten Begriffe des Systems, ihre Identificirung mit den Hauptgestalten der Volksreligion und die Verbindung dieser Elemente mit vedantistischen Lehren, insbesondere mit der Theorie von der kosmischen Illusion *(mâyâ)*. Wir sahen oben, dass solche Vorstellungen sich

---

[1]) Zur Sache vgl. noch Vijñânabhikshu zum Sâṃkhyasûtra VI. 66.

[2]) Mit denen noch zu vergleichen ist Banerjea, Einleitung zur Ausgabe des Mârkaṇḍeya Purâṇa (Bibl. Ind., Calcutta 1862) S. 13—15 und Nîlmaṇi Mukhopâdhyâya Nyâyâlankâra, Einleitung zur Ausgabe des Kûrma Purâṇa (Bibl. Ind., Calcutta 1890) S. XIII.

bereits im Mahâbhârata entwickeln, und dürfen diese schon dort mit demselben Rechte Purâṇisches Sâṃkhya nennen, mit dem Colebrooke und Burnell diesen Namen auf die Sâṃkhya-artigen Bestandtheile von Manu's Gesetzbuch angewendet haben. Wenn übrigens Colebrooke (Misc. Ess.[2] I. 249) dieses Paurâṇika Sâṃkhya geradezu als eine besondere Schule neben dem atheistischen Sâṃkhya Kapila's und dem theistischen Patañjali's (d. h. dem Yoga-System) bezeichnet, so scheint mir damit diesem Gemengsel verschwommener und verschobener Begriffe zu viel Ehre angethan zu sein; so viel mir bekannt ist, hat auch in Indien das Paurâṇika Sâṃkhya nicht den Anspruch erhoben ein besonderes System *(darçana)* zu sein.

Colebrooke sagt an der eben angeführten Stelle, dass in verschiedenen Purâṇa's, wie in dem Matsya, Kûrma und Vishṇu Purâṇa, die Kosmogonie in Uebereinstimmung mit dem (Purâṇischen) Sâṃkhya entwickelt werde. In der That aber reicht der Einfluss des Sâṃkhya-Systems in der Purâṇa-Literatur viel weiter; und ich zweifle, ob selbst Burnell's Behauptung (Uebersetzung des Manu, XXII, Anm. 4): "Nearly half the existing Purâṇas, including the oldest, follow this system" den Kreis weit genug zieht, da ja auch diejenigen Purâṇa's, welche stärkere Vedânta- als Sâṃkhya-Färbung aufweisen, wie das Bhâgavata Purâṇa [1]), hier mit in Betracht kommen.

Wenn ich erst nachträglich eine andere Besonderheit des Purâṇischen Sâṃkhya erwähne, nämlich die Auffassung des Purusha als des männlichen und der Prakṛti als des weiblichen Schöpfungsprincips [2]), resp. die Identificirung der Prakṛti mit weiblichen Gottheiten, so geschieht dies, weil dieser Punkt das wesentlichste Bindeglied

---

[1]) Vgl. Wilson, Vishṇu Purâṇa translated, ed. by F. E. Hall, I. p. XLI.

[2]) S. schon Mahâbhârata XII. 11328 ff.

zwischen der Purâṇa- und der späteren Tantra-Literatur ist. Die Tantra's, eine von Aberglauben, Beschwörungen und Zauberformeln strotzende Schriftenklasse, huldigen dem Kulte des Çiva und namentlich seiner Gattin Durgâ (Pârvatî, Devî, Bhairavî, Umâ); sie verehren in dieser Göttin die *çakti*, d. h. die schöpferische Kraft und Energie des Gottes, die mythologisch als eine Hälfte seiner Person aufgefasst wird. Der Çakti-Kult bildet allerdings bereits den Gegenstand mehrerer Çiva-sektarischer Upanishad's (s. Weber, Ind. Lit. Gesch.[2] 189), ist aber zu seiner für das religiöse Leben des indischen Volkes verhängnissvollen Bedeutung erst in den Tantra's entwickelt. Die Çakti-Diener *(Çâkta)* sind die ausschweifendste aller indischen Sekten geworden, scheinen aber, wenn sie sich in der Neuzeit bei ihren Ceremonien einer nackten Frau als des Sinnbilds der Çakti bedienen, sich noch dessen bewusst zu sein, dass ihr Kultus aus der Lehre Kapila's von der schöpferischen Urmaterie abgeleitet ist[1]).

Aber nicht bloss die Çâkta's, sondern auch andere çivitische Sekten, die Mâheçvara's und die Pâçupata's, sind in ihren Lehren stark von der Sâṃkhya-Philosophie beeinflusst, wie bereits von Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 430 ff. festgestellt ist[2]); insbesondere die Pâçupata's stehen in ihrer Aufzählung der materiellen Principien ganz auf dem Boden der Sâṃkhya-Philosophie. Ferner hat auch der Vishṇuismus, der im Uebrigen auf dem Vedânta fusst, nicht dem Eindringen von Sâṃkhya-Elementen Widerstand geleistet; die Sekte der Mâdhva's, von Ânandatîrtha, einem Commentator der Brahmasûtra's, (gegen 1200 nach Chr.) gestiftet, bekennt sich

---

[1]) Pratâpa Chandra Rây sagt in seiner Uebersetzung des Mahâbhârata, Çânti Parva Vol. II, p. 146, 147 Anm.: "Women, "in almost all the dialects of India derived from Sanskrit, are "commonly called *Prakṛiti* or symbols of *Prakṛiti*, thus illustrating "the extraordinary popularity of the philosophical doctrine about "*Prakṛiti* and *Purusha*."

[2]) S. auch Barth, Religions of India[2] 198.

zu einem Dualismus von Materie und Geist, der seine Sâṃkhya-Abstammung deutlich verräth [1]). Barth findet Spuren dieser dualistischen Weltanschauung allerorts in den vishṇuitischen Schriften und kommt zu dem Schluss: "We cannot doubt that there existed early a Vishṇuism with a Sâṃkhya metaphysics". Ich wage es nicht zu entscheiden, ob wir wirklich zu einem solchen Schlusse berechtigt sind, möchte aber die Vermuthung äussern, dass dieser ‚alte Vishṇuismus mit einer Sâṃkhya-Metaphysik' die Religion der Bhâgavata-Pâñcarâtra gewesen ist, die sicher weit in vorchristliche Zeit hinaufreicht und sowohl Sâṃkhya- wie Yoga-Lehren in sich aufgenommen hat [2]); denn es ist bekannt, dass der ursprünglich unbrahmanische Monotheismus der Bhâgavata's nach seiner Brahmanisirung vishṇuitische Gestalt angenommen hat.

Doch genug! Wir sehen, dass von dem Anfang unserer Zeitrechnung an bis auf die neueste Zeit das gesammte philosophische und religiöse Leben des indischen Volkes von Sâṃkhya-Ideen beeinflusst ist. In dieser Hinsicht steht an Bedeutung unser System nur der Vedânta-Philosophie nach [3]). Einzelne Anschauungen des Sâṃkhya, wie z. B. die Theorie von den drei Guṇa's, sind geradezu Gemeingut der ganzen Sanskrit-Literatur geworden, soweit sie Berührungspunkte mit solchen Gedanken hat. Auch glaube ich die sonderbare Vorliebe für Zahlen, die sich in den Lehrbüchern fast aller Disciplinen, in den Werken über Poetik, Politik, Medicin, Jurisprudenz u. s. w. beobachten lässt, auf den Einfluss des Sâṃkhya-Systems zurückführen zu dürfen.

[1]) Vgl. Barth, ebendaselbst S. 195.

[2]) Vgl. Lassen, Indische Alterthumskunde [2] II. 1123.

[3]) Dass das Sâṃkhya-System in Indien heutzutage, wo Vedânta und Nyâya die anderen Systeme fast ganz aus dem Lehrplan der höheren Schulen und des privaten Unterrichts verdrängt haben, nur noch verhältnissmässig wenig studirt wird, beweist natürlich nichts gegen den Einfluss, den die Sâṃkhya-Philosophie mittelbar auch auf das moderne Geistesleben des Landes noch ausübt.

Noch heute nehmen die alten Sâṃkhya-Lehrer in der Ṛshitarpaṇa- (oder Pitṛtarpaṇa-)Ceremonie eine Stellung ein, die keinem auch noch so berühmten Weisen der Vorzeit sonst eingeräumt wird. Sie allein werden ausser den Göttern bei der täglichen Wasserspende angerufen. Jeder Brahmane in Indien giesst Tag für Tag zuerst mit dem Gesicht nach Norden gewendet Wasser als eine Darbringung für die Götter zur Erde, darauf wendet er sich nach Osten, füllt die zusammengelegten Handflächen zweimal mit Wasser und lässt es unter Recitirung des folgenden Spruches herabfliessen, dessen zwei erste Zeilen schon von Gauḍapâda am Anfang seiner Einleitung zum Commentar zur Sâṃkhyakârikâ und an den anderen oben S. 35 genannten Stellen (mit mehrfacher Umstellung der Namen) angeführt werden:

Sanakaç ca Sanandaç ca tṛtîyaç ca Sanâtanaḥ |
Kapilaç câ 'suriç cai 'va Voḍhuḥ Pañcaçikhas tathâ |
sarve te tṛptim âyântu mad-dattenâ 'mbunâ sadâ ||

„Sanaka, Sananda und Sanâtana als dritter, Kapila und „Âsuri, Voḍhu und Pañcaçikha, sie alle mögen immerdar „herbeikommen, sich an dem von mir dargebrachten Wasser „zu laben!“[1]) Dass diese den Gṛhyasûtra's noch nicht bekannte Form der Ceremonie mit der Beschränkung auf die Sâṃkhya-Lehrer nur in den ersten Jahrhunderten nach Chr. entstanden sein kann, in denen das Sâṃkhya-System dem indischen Volke mehr galt als irgend ein anderes, liegt auf der Hand. Auch in diesem Falle hat, wie es zu gehen pflegt, der Ritus unverändert die Umgestaltung der Vorstellungen überdauert.

Wenn ich nun zu der wissenschaftlichen Literatur des Sâṃkhya-Systems übergehe, so will ich zunächst daran erinnern, dass ich bereits oben S. 32 ff. von den bis auf ein paar dürftige Reste verloren gegangenen Werken Pañcaçikha's — vermuthlich den ältesten Lehrbüchern unseres

[1]) Vgl. auch Colebrooke, Misc. Ess.² I. 162.

Systems — gesprochen habe. Wir finden aber noch Spuren eines weiteren Sâṃkhya-Werkes aus den Zeiten vor der Abfassung der Sâṃkhyakârikâ, nämlich des Shashṭitantra oder des ‚Systems der sechzig Begriffe'. Das Werk wird in Kârikâ 72 angeführt, und Stellen aus demselben sind von Vyâsa im Yogabhâshya IV. 13 (nach Vâcaspatimiçra's Ṭîkâ) und von Gauḍapâda zu Kârikâ 17 citirt; möglicher Weise ist das Shashṭitantra auch von Gauḍapâda zu Kârikâ 50 unter dem Ausdruck *çâstrântara* ‚das andere Lehrbuch' gemeint. Da, wie wir durch das Citat im Yogabhâshya lernen, das Shashṭitantra ein metrisches, in Çloka's abgefasstes Werk war [1]), werden wir nicht auf die Vermuthung kommen dürfen, dass dasselbe zu den Lehrbüchern Pañcaçikha's gehöre, der nach dem Ausweis seiner Fragmente nur in Prosa geschrieben hat (s. oben S. 32 Anm. 1). Das Petersburger Wörterbuch sieht in dem Worte *shashṭitantra* nicht den Namen eines bestimmten Buches, sondern eine Bezeichnung der Sâṃkhya-Lehre überhaupt, wahrscheinlich dadurch verführt, dass man in Indien selbst, nachdem das Shashṭitantra lange verloren war, in dem Ausdruck nicht mehr den Titel eines Werkes erkannt hat. So erklärt die Sâṃkhya-krama-dîpikâ in Nr. 70 (Ballantyne, a Lecture on the Sânkhya Philosophy, Mirzapore 1850, S. 45) *shashṭitantra* nur für eine Bezeichnung der ‚sechzig Gegenstände' *(shashṭi-padârthâḥ)* des Systems [2]). Wenn aber in den heiligen Texten der Jaina das Saṭṭhitaṃtaṃ neben dem Kâvilaṃ (= skt. Kâpilam, was für ein

---

[1]) Das Citat bei Gauḍapâda '*purushâdhishṭhitaṃ pradhânaṃ pravartate*' scheint lückenhaft gegeben zu sein, doch weist das letzte Wort die Quantitätsverhältnisse des Çloka-Schlusses auf. — Zu der ganzen Frage über das Shashṭitantra vgl. meine Uebersetzung der Sâṃkhya-tattva-kaumudî S. 627, Anm. 3.

[2]) Ueber welche die vorangehenden Nummern der Sâṃkhya-krama-dîpikâ sowie die Verse des Râjavârttika in der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 72 und der Schluss von Nârâyaṇa Tîrtha's Candrikâ zu vergleichen sind.

Sâṃkhya-Werk könnte damit gemeint sein?) aufgeführt wird[1]), so liegt darin unverkennbar die Kunde ausgesprochen, dass das Shashṭitantra ein besonderes Buch war.

Das älteste uns erhaltene Werk der Sâṃkhya-Schule ist bekanntlich die Sâṃkhyakârikâ des Îçvarakṛshṇa, der spätestens im fünften Jhdt. n. Chr. gelebt haben muss; denn sein Werk ist schon zwischen 557 und 583 ins Chinesische übersetzt worden[2]). Daraus folgt natürlich nicht, dass die Kârikâ erst im fünften Jahrhundert verfasst sein muss; es ist mir im Gegentheil wahrscheinlich, dass ihre Entstehung ein bis zwei Jahrhunderte vor den terminus ad quem fällt.

Die Kârikâ behandelt das Sâṃkhya-System in einer so gedrängten, aber dabei methodisch höchst anerkennenswerthen Weise, dass wir schon aus ihrer Darstellung allein, wenn wir keine anderen Spuren hätten, auf das einstige Vorhandensein älterer Sâṃkhya-Werke schliessen müssten, die eben durch die Kârikâ verdrängt und in Vergessenheit gebracht worden sind. Dass das Werk ursprünglich nur aus 69 Versen bestanden hat, da die Verse 70—72 noch nicht von Gauḍapâda commentirt sind, ist längst erkannt worden.

Ueber das Verhältniss der Kârikâ zu den Sâṃkhyasûtra's, auf das ich bei der Besprechung des letzteren Werkes unten zurückkommen muss, hat schon Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 246 richtig bemerkt: "both .... do not, upon any material point, appear to disagree". Ich möchte aber doch einen Punkt zur Sprache bringen, der mir für die Geschichte des Systems bemerkenswerth erscheint. In Kârikâ 4, 5 ist zwar als das letzte der drei Erkenntnissmittel — in Uebereinstimmung mit der schon früher

---

[1]) S. Weber, Ind. Lit. Gesch.[2] 253, Anm. 249, und M. Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung S. 315, 316.

[2]) S. Telang, Indian Antiquary 1884, S. 102, und Kasawara bei M. Müller, Indien S. 313, 314.

in der Sâṃkhya-Schule geltenden Theorie (vgl. Manu XII. 105) — das *âpta-vacana* ‚der zuverlässige Ausspruch' angeführt; in Kârikâ 5 wird dieses *âpta-vacana* durch *âpta-çruti* ‚die zuverlässige Ueberlieferung' erklärt, und in Kârikâ 6 heisst es: „Was auch durch induktive Schluss-„folgerung nicht ermittelt wird, das geheimnissvolle, ergiebt „sich aus der zuverlässigen Ueberlieferung *(âptâgama).*" Unverkennbar liegt hier ein Zugeständniss vor, das die Sâṃkhya-Philosophie nach ihrer Brahmanisirung zu machen genöthigt war. Aber dieses Zugeständniss trägt in der Kârikâ noch einen nominellen Charakter; denn in der Folge beruft sich das Werk — in bemerkenswerthem Gegensatz zu den späteren Sûtra's — nicht ein einziges Mal auf die ‚Schrift' und leitet aus dieser keinen Lehrsatz ab. Von den Veden, die in den Sûtra's V. 40—51 behandelt werden, nimmt die Kârikâ keine Notiz. Ich muss die Möglichkeit zugeben, dass schon der geringere Umfang der Kârikâ die Nichtberücksichtigung der ‚Schrift' ebenso wie die anderer untergeordneter Materien bedinge; aber wahrscheinlicher ist mir doch, dass zu den Zeiten Îçvarakṛshṇa's in der Sâṃkhya-Schule die brahmanische Ueberlieferung noch nicht dieselbe Geltung gehabt hat wie später, und dass diese Thatsache sich in der Haltung der Kârikâ verräth. Brahmanischen Einfluss finde ich nur noch in Kârikâ 54, wo es von der Schöpfung heisst, dass „sie bei Brahman beginne und bei dem Grashalm endige *(Brahmâ-'di-stamba-paryanta)*", — eine Wendung, die schon im Mahâbhârata auftritt und in der späteren Literatur oftmals wiederkehrt.

Von Dingen, die in den späteren Sâṃkhya-Schriften eingehend erörtert werden, vermissen wir in der Kârikâ die Leugnung Gottes [1]) und die Theorie von dem Reflektiren des Innenorgans in der Seele — das Wort *pratibimba* kommt noch nicht bei Îçvarakṛshṇa vor, und *châyâ* steht Kârikâ 41 in anderem Sinne und Zusammenhange —;

---

[1]) Vgl. Hall, Sânkhya Sâra Pref. p. 39, Anm. *.

aber beide für das Sâṃkhya-System wesentliche Lehren sind implicite deutlich genug in der Kârika verkündet, namentlich in den Strophen 20, 21. Wenn hier gesagt wird, dass „durch die Verbindung der Seelen mit der Materie die Schöpfung hervorgebracht ist", so ist klar, dass Îçvarakṛshṇa genau auf dem Standpunkt aller anderen Sâṃkhya-Lehrer gestanden, d. h. keinen Schöpfer und Regierer der Welt anerkannt hat; und wenn „in Folge der Verbindung mit der Seele der ungeistige innere Körper *(liṅga)* scheinbar geistig" genannt wird, so ist damit die *pratibimba*-Theorie auf das offenkundigste vorausgesetzt.

Ausser dem bereits erwähnten Commentare Gauḍapâda's, der gegen 700 oder in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts — zwei Generationen vor Çaṃkara — verfasst sein muss, besitzen wir zum Verständniss der Kârikâ den sehr viel klareren und inhaltsreicheren Commentar Vâcaspatimiçra's, die Sâṃkhya-tattva-kaumudî, aus dem ersten Drittel des zwölften Jahrhunderts [1]). Von zwei weiteren modernen Commentaren, der Candrikâ des Nârâyaṇa Tîrtha und der Sâṃkhya-kaumudî des Râmakṛshṇa Bhaṭṭâcârya [2]), kann der erstere, eine sehr einfache Exposition, (herausgegeben in der Benares Sanskrit Series 1883) keinen wissenschaftlichen Werth beanspruchen; der andere scheint noch unbedeutender gewesen und gänzlich verloren zu sein. Vâcaspatimiçra's Commentar aber, der mehrfach in Indien gedruckt ist und in zahllosen Abschriften existirt, gilt in seinem Heimathlande mit Recht für das beste

---

[1]) S. meine Abhandlung über ‚die Theorie der indischen Rationalisten von den Erkenntnissmitteln', Berichte der sächs. Gesellschaft der Wiss., Philologisch-historische Classe, 1888, S. 9. Nach Colebrooke, Misc. Ess.² I. 246 war Vâcaspatimiçra 'a native of Tirhût'; doch weiss ich nicht, worauf diese Angabe sich gründet.

[2]) S. Hall, Sânkhya Sâra Pref. p. 41.

methodische Werk der ganzen Sâṃkhya-Literatur; es sind nicht weniger als sechs Supercommentare zu demselben nachweisbar [1]).

Die Sâṃkhyakârikâ scheint mehr als ein halbes Jahrtausend lang sich eines solchen Ansehens erfreut zu haben, dass man in Indien nicht das Bedürfniss spürte, ein anderes Werk über das System zu schreiben. Erst im Anfang des elften Jahrhunderts ist ein neues Lehrbuch (in Çloka's) entstanden, um sehr bald wieder zu verschwinden: das Râjavârttika, dem Raṇaraṅga Malla, d. h. König Bhoja von Dhârâ, zugeschrieben [2]). Meines Wissens sind von dem Werke nur drei Verse erhalten, und zwar in der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 72 (abgedruckt bei Hall, Sânkhya Sâra Pref. p. 43).

Ein Zeitgenosse Bhoja's ist der berühmte muhammedanische Schriftsteller Alberûni, der in seinem umfassenden Werke über Indien so eingehende Nachrichten

---

[1]) Vgl. Hall, Pref. 40, 41.

[2]) S. Hall, Contributions towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems p. 8, wo mit Recht vermuthet wird, dass das Werk ‚unter den Auspicien jenes Königs‘ verfasst ist, und Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 247. Wenn Colebrooke an dieser Stelle noch ein anderes Sâṃkhya-Werk unter dem Titel Saṃgraha erwähnt, „being an abridged exposition of the same doctrines, in the form of a select compilation", so liegt meines Erachtens hier ein Irrthum vor, dessen Quelle ersichtlich ist. Ich glaube, dass eine falsche Eintragung in dem Katalog der Asiatic Society of Bengal Colebrooke verführt hat das Sarva-darçana-saṃgraha, dessen letzte zwei Kapitel von dem Sâṃkhya- und Yoga-System handeln, für ein specielles Sâṃkhya-Werk anzusehen. Hall, Index 8 berichtet nämlich: "Among the trea-"tises enumerated under the head of Sânkhya, in the Sanskrit "Catalogue of the Asiatic Society of Bengal, are the Âtmopa-"deśa and the Sarva-darśana-sangraha. These composi-"tions, which are thus wrongly indicated, etc." Meine Vermuthung findet eine Stütze darin, dass Colebrooke das Sarva-darçana-saṃgraha sonst nicht erwähnt; die acht Citate s. v. in dem Index zu den Misc. Essays[2] beziehen sich auf Zusätze von Cowell.

über indische Philosophie und insbesondere über das Sâṃkhya-System hat, dass ich jetzt, da uns das Buch durch Sachau's verdienstvolle Uebersetzung zugänglich gemacht ist, nicht glaube daran vorübergehen zu dürfen.

Alberûni sagt Preface 8: "I have already translated "two books into Arabic, one about the *origines* and a de-"scription of all created beings, called *Sâṃkhya*, and another "about the emancipation of the soul from the fetters of "the body, called *Patañjali (Pâtañjala?)*". Das letztere ist höchst wahrscheinlich das in Indien allgemein mit dem Namen Pâtañjala bezeichnete Yogasûtra nebst dem Commentare Vyâsa's; das erstere kann schon den Zeitverhältnissen nach kein anderes Werk sein, als die Sâṃkhyakârikâ mit Gauḍapâda's Bhâshya. Dieses 'book *Sâṃkhya*' (so noch I. 30, 48, 64 citirt) wird zwar I. 132 als "composed by Kapila, on divine subjects" charakterisirt und neben dem "book composed by Gauḍa the anchorite, which goes by his name" aufgeführt. Da es aber in der indischen Literatur kein Sâṃkhya-Werk eines Gauḍa giebt, so ist an der Identität Gauḍa's mit Gauḍapâda nicht zu zweifeln; und die Identität des 'book *Sâṃkhya*' mit Gauḍapâda's Commentar folgt hinwiederum daraus, dass alle Angaben Alberûni's über das Sâṃkhya-System sich in dem Inhalt jenes Werkes nachweisen lassen[1]). Ja selbst ein paar Gleichnisse, die in der übrigen Sâṃkhya-Literatur nicht vorkommen, sind Gauḍapâda und Alberûni gemeinsam; nur sind sie, wie alle Gleichnisse, von dem letzteren mit der Phantasie

---

[1]) Alberûni sagt I. 62: "Therefore the author of the book "*Sâṃkhya* does not consider the reward of paradise a special gain, "because it has an end and is not eternal, and because this kind "of life resembles the life of this our world." Hierzu bemerkt Sachau II. 280, dass er etwas diesem Gedanken correspondirendes weder in der Sâṃkhyakârikâ noch in Gauḍapâda's Commentar gefunden habe, und vergleicht nur eine Parallele aus den Sûtra's. In der That aber ist der Gedanke deutlich genug in Kârikâ 2 ausgesprochen und von Gauḍapâda näher begründet.

des Muhammedaners weiter ausgeführt und ausgeschmückt. Bei Gauḍapâda zu Kârikâ 20 findet sich folgende Stelle: „Wie Jemand, der kein Dieb ist, für einen Dieb „gilt, wenn er mit Dieben zusammen ergriffen wird, so gilt „auch die mit den thätigen drei Guṇa's verbundene Seele, „obwohl sie [in Wirklichkeit] nicht thätig ist, für thätig „wegen der Verbindung mit den thätigen." Diesen einfachen Satz giebt Alberûni I. 48, 49 in folgender anschaulicher Schilderung wieder: "The book of Sâṃkhya "brings action into relation with the soul, though the "soul has nothing to do with action, only in so far as it "resembles a man who happens to get into the company "of people whom he does not know. They are robbers "returning from a village which they have sacked and "destroyed, and he has scarcely marched with them a short "distance, when they are overtaken by the avengers. The "whole party are taken prisoners, and together with them "the innocent man is dragged off; and being treated pre-"cisely as they are, he receives the same punishment, with-"out having taken part in their action."

In ganz ähnlicher Weise ist eine Stelle aus Gauḍapâda's Commentar zu Kârikâ 30 von Alberûni behandelt. Es heisst daselbst: „Jemand, der auf der Strasse „geht, erblickt etwas aus der Entfernung und ist im Zweifel, „ob es ein Pfahl oder ein Mensch sei; dann sieht er, dass „sich an diesem Gegenstand eine Schlingpflanze [1]) befindet „oder dass ein Vogel auf ihm sitzt. Damit ist der Zweifel „durch den inneren Sinn dieses [Menschen] entschieden, „und es entsteht die unterscheidende Erkenntniss, dass es „ein Pfahl ist." Aus diesem Beispiel Gauḍapâda's hat Alberûni I. 84 eine vollständige Parabel gemacht: "A "man is travelling together with his pupils for some bu-

---

[1]) Lies *vallîṃ* anstatt *tal-liṅgaṃ* und vgl. die Parallelstelle im Comm. zu Kârikâ 36 und die Notiz in den Variations and Corrections bei Colebrooke-Wilson.

"siness or other towards the end of the night. Then "there appears something standing erect before them on "the road, the nature of which it is impossible to recognise "on account of the darkness of night. The man turns "towards his pupils, and asks them, one after the other, "what it is. The first says: 'I do not know what it is'. "The second says: 'I do not know, and I have no means "of learning what it is.' The third says: 'It is useless to "examine what it is, for the rising of the day will reveal "it. If it is something terrible, it will disappear at day-"break; if it is something else, the nature of the thing "will anyhow be clear to us.' Now, none of them had "attained to knowledge, the first, because he was ignorant; "the second, because he was incapable, and had no means "of knowing; the third, because he was indolent and ac-"quiesced in his ignorance. The fourth pupil, however, "did not give an answer. He stood still, and then he "went on in the direction of the object. On coming near, "he found that it was pumpkins on which there lay a "tangled mass of something. Now he knew that a living "man, endowed with free will, does not stand still in his "place until such a tangled mass is formed on his head, "and he recognised at once that it was a lifeless object "standing erect. Further he could not be sure if it was "not a hidden place for some dunghill. So he went quite "close to it, struck against it with his foot till it fell to "the ground. Thus all doubt having been removed, he "returned to his master and gave him the exact account. "In such a way the master obtained the knowledge through "the intermediation of his pupils."

Diese beiden Parallelen illustriren das Verhältniss Alberûni's zu seiner Vorlage vortrefflich. Sachau aber bestreitet, dass Gauḍapâda's Bhâshya Alberûni's Vorlage gewesen sei. Obwohl er in den Annotations II. 267 zugiebt, dass "most of the quotations given by Alberûni are found only slightly differing in Gauḍapâda, and some agree literally", dass ferner "almost all the illustrative tales

mentioned by Alberûni are found in Gauḍapâda", so behauptet Sachau doch, dass Gauḍapâda's Bhâshya nicht mit Alberûni's Sâṃkhya identisch, sondern nur 'a near relative of it' sei. "Gauḍapâda", sagt er a. a. O., "seems to have taken his information from a work near "akin to, or identical with, that *Sâṃkhya* book which was "used by Alberûni". Diese Ansicht ist völlig unbegründet, da es ein solches dem Bhâshya Gauḍapâda's nahe verwandtes Werk in der Sâṃkhya-Literatur vor Alberûni's Zeiten nicht gegeben hat. Wenn Sachau gewusst hätte, dass Gauḍapâda's Commentar thatsächlich das einzige Werk ist, welches als Alberûni's Quelle in Betracht kommen kann, so würde er in den von ihm selbst anerkannten Uebereinstimmungen gewiss einen hinreichenden Grund gefunden haben, das ‚Buch Sâṃkhya' mit Gauḍapâda's Bhâshya zu identificiren, ohne an der freien Behandlung der Quelle durch Alberûni Anstoss zu nehmen. Sind doch von Alberûni in genau derselben Weise andere Werke der Sanskrit-Literatur behandelt worden, über deren Identität mit unsern Texten nicht der geringste Zweifel bestehen kann, z. B. die Bhagavadgîtâ. Wo Alberûni auf dieses berühmte Gedicht unter Anführung des Namens Bezug nimmt, übersetzt er gleichfalls nicht wörtlich, sondern giebt die Gedanken in der freiesten Umschreibung wieder; vgl. Sachau II. 275: "Of the "other quotations . . . ., I do not see how they could be "compared with any passage in *Bhagavad-Gîtâ*, except "for the general tenor of the ideas", und sonst [1]).

---

[1]) Ich möchte bei dieser Gelegenheit einen anderen Irrthum Sachau's berichtigen. In den Annotations vergleicht Sachau II. 266 den Inhalt der Sâṃkhyasûtra's mit dem von Alberûni unter dem Namen Sâṃkhya dargestellten philosophischen System und findet, dass dieses in various and essential points von dem der Sûtra's verschieden sei. "It seems", sagt er, "altogether "to have had a totally different tendency. The *Sûtras* treat of *the* "*complete cessation of pain*; the first one runs thus: Well, the com- "plete cessation of pain, (which is) of three kinds, is the complete

Die klare und ausführliche Darstellung, die Alberûni von dem Sâṃkhya-System giebt, macht dem muhammedanischen Gelehrten in Anbetracht des seinen Vorstellungen so entlegenen Gedankenkreises alle Ehre. Er behandelt das System im Zusammenhange von I. 40—49; ausserdem gehört dazu die Klassificirung der Wesen I. 89 und eine Hauptstelle I. 31, wo der Grundgedanke des Sâṃkhya mit treffenden Worten ausgedrückt wird und ganz in derselben Weise wie oftmals in der Literatur dieses Systems: "The truth is, that action entirely belongs "to matter, for matter binds the soul, causes it to wander "about in different shapes, and then sets it free. Therefore "matter is the agent, all that belongs to matter helps it "to accomplish action. But the soul is not an agent, "because it is devoid of the different faculties." Doch darf ich nicht verschweigen, dass Alberûni zu einem Verständniss der psychologischen Seite des Sâṃkhya-Systems nicht vorgedrungen zu sein scheint. Wenn er I. 49 nur bemerkt: "The soul does not influence matter "in any way, except in this, that it gives matter life by "being in close contact with it" [1]), so wäre dabei für ihn Anlass gewesen die Erklärung der psychischen Vorgänge zu erwähnen, die nach der Sâṃkhya-Philosophie zunächst

---

"end of man; whilst the *Sâṃkhya* of Alberûni teaches *moksha* "by means of knowledge". Wenn Sachau einen mit der indischen Philosophie nur oberflächlich vertrauten Sanskritisten zu Rathe gezogen hätte, so würde er erfahren haben, dass *moksha* und the complete cessation of pain im Sâṃkhya völlig identische Begriffe sind (cf. jetzt z. B. Mahâdeva zum Sâṃkhyasûtra I. 5: because liberation is identical with the removal of all pains). Zudem wird das Wort *moksha* fünfmal in den Sâṃkhyasûtra's gebraucht, das identische *mukti* ebenso fünfmal, von dem überaus häufigen Vorkommen beider Worte in den Commentaren zu dem Werk ganz zu schweigen. Es ist also keine Rede davon, dass die Sâṃkhyasûtra's eine andere Tendenz haben, als das Sâṃkhya bei Alberûni oder in irgend einem andern Werk der einschlägigen Literatur.

[1]) Vgl. hiermit den Anfang von Chapter IV. auf S. 45.

rein mechanische Processe in dem materiellen inneren Organ sind und nur durch die Einwirkung der Seele zu bewussten gemacht werden. Auch ein paar direkte Irrthümer hat sich Alberûṇi in der Darstellung des Systems zu Schulden kommen lassen. Das Wort *ahaṃkâra* übersetzt er I. 41 mit 'nature', obwohl er gleich darauf die richtige etymologische Erklärung mit 'self-assertion' giebt; und die *buddhi*, die erste Entfaltung der Urmaterie, hat er ganz übersehen; denn er bringt I. 44 die 25 Principien des Systems dadurch zusammen, dass er die *prakṛti* in 'abstract ὕλη' und 'shaped matter' zerlegt. Dass er I. 42 den Ausdruck *pañca tanmâtrâṇi* ‚die fünf feinen Elemente' missverstanden und daraus *pañca mâtaras* ‚fünf Mütter' gemacht hat (vgl. auch die matres simplices I. 45 unten), ist bereits von Sachau in den Annotations II. 273 bemerkt worden. Schliesslich sei noch das Versehen I. 321 erwähnt, wo Alberûni dem Kapila eine vollkommen theistische Lehre in den Mund legt.

Wir haben nun nur noch zwei Hauptwerke der Sâṃkhya-Literatur mit ihren Commentaren ins Auge zu fassen, sind aber dabei in der misslichen Lage, nicht entscheiden zu können, welchem der beiden die Priorität zukommt; ich meine den Tattvasamâsa und die Sâṃkhyasûtra's. Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 244, findet es wahrscheinlich[1]), dass der Tattvasamâsa zu den Sûtra's erweitert wurde; es wäre ebenso möglich, dass er aus den letzteren als Kern herausgeschält ist. Mir scheint jedoch die singuläre Terminologie des nur aus 54 Worten bestehenden Traktats dafür zu sprechen, dass er weder mit den Sûtra's noch mit einem früheren Sâṃkhya-Lehrbuch in direktem Zusammenhang steht. Wenn ich hier

[1]) In Uebereinstimmung mit den Angaben der Sarvopakâriṇî; s. Hall, Pref. p. 8, 9 Anm.

den Tattvasamâsa voranstelle, so geschieht dies einfach, um dieselbe Reihenfolge einzuhalten, die F. E. Hall in seiner Aufzählung dieser Werke (Sânkhya Sâra, Pref. p. 39 ff.) beobachtet hat. Man findet die 22 — resp. 25 — kleinen Sûtra's, die den Tattvasamâsa bilden, bei Hall a. a. O. S. 42 abgedruckt, sowie bei Ballantyne, A Lecture on the Sânkhya Philosophy (Mirzapore 1850). Hall nennt fünf verschiedene Commentare zu denselben, von denen aber nur einer, die Sâṃkhya-krama-dîpikâ, herausgegeben ist und zwar von Ballantyne in dem eben genannten Werkchen. Leider finde ich keinen Anhalt um zu bestimmen, wie lange vor der Mitte des 16ten Jhdts der Tattvasamâsa entstanden ist. Dieser terminus ad quem aber wenigstens steht fest, weil Bhâvâgaṇeça Dikshita, der Verfasser des Tattva-yâthârthya-dîpana genannten Commentars zum Tattvasamâsa, sich selbst als einen Schüler Vijñânabhikshu's bezeichnet. Denn über Vijñânabhikshu's Lebenszeit sind wir im Klaren (s. unten S. 74).

Was nun die Sâṃkhyasûtra's betrifft, so haben in früherer Zeit alle Forscher, Röer[1]), Barthélemy Saint-Hilaire u. s. w., dieselben für das älteste auf uns gekommene Lehrbuch der Sâṃkhya-Schule angesehen, vermuthlich weil es den Namen des Kapila trägt. Nun hatte aber schon Colebrooke Misc. Ess.[2] I. 244 bemerkt, dass das Werk mit Unrecht dem Begründer des Systems zugeschrieben wird, "since it contains references "to former authorities for particulars which are but briefly "hinted in the *sûtras;* and it quotes some by name, and "among them Panchaçikha, the disciple of the reputed "author's pupil: an anachronism which appears decisive [2])".

Vielleicht ist das Alter der Sâṃkhyasûtra's auch deshalb überschätzt worden, weil in der Literatur der

---

[1]) A Lecture on the Sânkhya Philosophy, Calcutta 1854.

[2]) Vgl. dazu die Anm. 11, welche Cowell auf S. 354 hinzugefügt hat, und Hall, Pref. p. 47, Anm. unten.

anderen Systeme die Sûtra's jedesmal das grundlegende Werk sind. Jedenfalls hat man die Sâṃkhyasûtra's trotz ihrer augenscheinlich jungen Sprache und trotzdem in ihnen gegen die Lehren der Vaiçeshika- und Nyâya-Philosophie polemisirt wird, für älter als die Kârikâ gehalten, bis Hall (Pref. p. 12) — leider nicht mit der nöthigen Entschiedenheit des Ausdrucks — den Nachweis geliefert hat, dass die Kârikâ in den Sâṃkhyasûtra's mehrfach wörtlich benutzt ist. Diese Uebereinstimmungen anders zu erklären, ist in Anbetracht dessen, dass die Kârikâ in dem complicirten Âryâ-Metrum, das Sûtra-Werk dagegen in Prosa abgefasst ist, unmöglich. Schon Barthélemy Saint-Hilaire, Premier Mémoire sur le Sânkhya p. 114 (vgl. auch p. 128, 314 und sonst) hat diese wörtlichen Uebereinstimmungen bemerkt, aber den falschen Schluss daraus gezogen: "quand le rhythme s'y "prête, elle (d. h. die Kârikâ) se contente de reproduire "textuellement les expressions de Kapila (d. h. der Sû-"tra's)".

Hall (Pref. p. 8—11) hat festgestellt, dass die Sâṃkhyasûtra's ebenso wie der Tattvasamâsa weder von Çaṃkara noch von Vâcaspatimiçra noch überhaupt von irgend einem Schriftsteller beträchtlichen Alters citirt werden, ja selbst nicht einmal im 14ten Jahrhundert von Mâdhavâcârya in dem Sâṃkhya-Abschnitt des Sarva-darçana-saṃgraha. In einer Note zu seiner Uebersetzung des letztgenannten Werkes (S. 222, Anm. 2) findet es Cowell sonderbar, dass Mâdhava's Sâṃkhya-Autorität die Kârikâ ist und nicht die Sûtra's. Ich bin aber im Gegentheil der Ansicht, dass man in diesem Falle das argumentum ex silentio für beweiskräftig halten und die Abfassung der Sâṃkhyasûtra's später als Mâdhavâcârya ansetzen muss. Denn Mâdhava geht bei den anderen orthodoxen Systemen, die er behandelt, jedesmal von den Sûtra's aus; warum sollte er da bei dem Sâṃkhya-System eine Ausnahme gemacht und die Sûtra's dieser Schule ganz ignorirt haben, wenn er sie

gekannt hätte? Die Inder pflegen in solchen Dingen doch stets sehr systematisch zu verfahren. Die Erinnerung an die moderne Entstehung des Werkes hat sich übrigens bis auf den heutigen Tag unter den Paṇḍits in Benares erhalten.

Als obere Grenze für die Abfassung der Sûtra's würde sich uns also nach dem eben bemerkten etwa das Jahr 1380 ergeben, als untere etwa 1450, da Aniruddha seinen Commentar zu dem Werke um 1500 geschrieben hat [1]). Bis zu diesem eng umgrenzten Zeitraum also hat die Kârikâ — vielleicht ein Jahrtausend lang — unbestritten als standard work der Sâṃkhya-Schule gegolten; erst vor ca. 500 Jahren hat man es in Indien als einen Mangel empfunden, dass dieses System keine Sûtra's besass wie die anderen orthodoxen Schulen [2]).

Die Sâṃkhyasûtra's führen denselben Namen wie die Yogasûtra's, nämlich Sâṃkhya-pravacana, „ausführliche Darstellung des Sâṃkhya-Systems" [3]). Ihr Inhalt unterscheidet sich nicht wesentlich von dem der Kârikâ, wie bereits oben (S. 59) bemerkt ist; aber der philosophische Standpunkt des unbekannten Verfassers der Sûtra's ist ein anderer als der Îçvarakṛshṇa's. Durch das ganze Werk hindurch sucht der Sûtrakâra die Gegensätze zwischen den Lehren der Schrift und denen des Sâṃkhya-Systems fortzudeuten; er bemüht sich mit abenteuerlichen Mitteln zu beweisen, dass die Lehren von der Persönlichkeit Gottes, von der All-Einheit des Brahman, von der Wonnenatur des Brahman und von der

---

[1]) S. meine Ausgabe der Aniruddhavṛtti, Pref. p. IX.

[2]) Umgekehrt wurde dieses Verhältniss, den älteren Anschauungen entsprechend, beurtheilt von Westergaard, Ueber den ältesten Zeitraum der indischen Geschichte S. 67: „Die Regeln, in „welchen Kapila die Sâṅkhya-Philosophie darstellte, haben in „den Schatten treten müssen gegen die von Îçvarakṛshṇa ver-„sificirte Sâṅkhyakârikâ."

[3]) S. Vijñânabhikshu in der Einleitung seines Commentars (S. 10 meiner Uebersetzung) und Hall, Pref. p. 11 Anm. unten.

Erreichung des höchsten Zieles in der Himmelswelt nicht mit den Anschauungen des Sâṃkhya-Systems in Widerspruch stehen [1]. Auch sonst lassen die Sûtra's eine starke vedantistische Färbung erkennen; z. B. in der Lehre, dass die vom Gesetz vorgeschriebenen Werke als Hilfsmittel zur Erreichung der Erkenntniss nützlich seien (III. 35, IV. 21) [2]; noch deutlicher vielleicht in dem Ausspruch

---

[1] Sûtra I. 95, 154; V. 64, 68, 110; VI. 51, 58, 59.

[2] Die Erwähnung der Schülerpflichten IV. 19 scheint mir gleichfalls eine spätere, dem Sâṃkhya-System ursprünglich nicht angehörende Zuthat zu sein, die eine stärkere Brahmanisirung verräth. Dasselbe gilt sicher von dem Abschnitt V. 40—51, in dem die brahmanische Anschauung über den Veda unserem System einverleibt und mit Beweisen aus dem Gedankengange der Sâṃkhya-Philosophie begründet ist. Die Veda's sind nicht das Werk einer Person, weil es keine Person giebt, die sie gemacht haben könnte (46). Da das System keinen Gott anerkennt, so gehören alle Wesen entweder der Kategorie der Erlösten oder der der Gebundenen an. Ein Erlöster nun kann die Veda's nicht verfasst haben, weil dazu ein Wille nöthig gewesen wäre und die Erlösten wunschlos sind; ein Gebundener aber war dazu nicht befähigt, weil ein solcher nicht im Besitze des ganzen Wissens ist, das zur Abfassung der Veda's erforderlich gewesen wäre (47). Der Gedanke, dass die Veda's das Werk vieler Personen sind, liegt der brahmanischen Anschauung ganz fern; er wird nicht einmal aufgestellt, um widerlegt zu werden. Daraus, dass der Veda nicht geschaffen ist, folgt aber für den Verfasser der Sâṃkhyasûtra's doch nicht, dass er von Ewigkeit her existirt haben muss; denn auch Pflanzen und andere Naturprodukte sind weder das Werk einer Person noch ewig (45, 48). Hier haben wir eine bemerkenswerthe Abweichung von der Lehre der Mîmâṃsâ zu constatiren, welche die Existenz des Veda für eine anfangslose erklärt. Nach der Anschauung der Sâṃkhyasûtra's entstehen die Veda's am Anfang einer Weltperiode jedesmal ohne jede Variante von selbst, oder — um mit Vijñânabhikshu's echt brahmanischen Worten (zu Sûtra 50) zu reden — „sie gehen dem Aushauch vergleichbar in Folge der unsichtbaren „Kraft [des angesammelten Verdienstes] von selbst aus Brahman „hervor, ohne dass eine Absicht desselben vorliegt.“ Aus diesem Grunde ist auch der Veda infallibel. Ausserdem kann man aus dem Erfolg der vedischen Ceremonien und Zaubersprüche schliessen,

V. 116: „In der Versenkung, im Tiefschlaf und in der „Erlösung haben [die Seelen] die Natur des Brahman“, denn hier hat der Verfasser einen Vedânta-Terminus *(brahmarûpatâ)* anstatt der feststehenden Sâṃkhya-Ausdrücke verwendet. Der Einfluss der Vedânta-Philosophie zeigt sich ferner darin, dass aus den Brahmasûtra's eines, nämlich IV. 1. 1, wörtlich als Sâṃkhyasûtra IV. 3 wiederkehrt, und dass auch die Werke Çaṃkarâcârya's von dem Verfasser der Sâṃkhyasûtra's in erkennbarer Weise benutzt sind. So ist I. 19 die Seele mit dem Epitheton *nitya-çuddha-buddha-mukta-svabhâva* ‚ihrem Wesen nach ewig rein, erkennend und frei‘ bezeichnet; und wenn wir diesen Ausdruck mit genau derselben Reihenfolge der Compositionsglieder mehrfach in den Werken Çaṃkara's vorfinden — z. B. in der Einleitung zu seinem Commentare zur Bhagavadgîta[1]) —, so wird hier Niemand an eine zufällige Uebereinstimmung glauben wollen. Ebenso ist das Gleichniss von den Bewohnern Srughna's und Pâṭaliputra's, das im Sâṃkhyasûtra I. 28 zur Veranschaulichung der räumlichen Getrenntheit gebraucht ist, aus Çaṃkara's Commentar zu den Brahmasûtra's II. 1. 18 entnommen.

Dass der Verfasser der Sâṃkhyasûtra's auch die

dass sämmtliche Veda's durch sich selbst Mittel zu richtiger Erkenntniss sind (51). — Was das Verständniss des Veda anbetrifft, so wird der Grundsatz der Mîmâṃsâ anerkannt, dass die Wortbedeutungen des täglichen Lebens auch die des Veda sind, dass mithin derjenige den Sinn des Veda versteht, der in den Bedeutungen der Worte des täglichen Lebens bewandert ist (40). Trotzdem kann man nicht ohne eine gewisse Gelehrsamkeit *(vyutpatti, 43)* auskommen, und diese Einschränkung giebt Vijñânabhikshu Gelegenheit, den Werth der heiligen Ueberlieferung zu betonen. Im Commentar zu Sûtra 44 bemerkt er jedoch, dass nur der Wortsinn, nicht aber auch der Satzsinn aus der Tradition zu erlernen sei.

[1]) S. 5 der Ausgabe von Paṇḍit Jagannâtha, Calcutta, Samvat 1927. — Das oben genannte lange Compositum findet sich noch nicht in den Brahmasûtra's.

Yogasûtra's benutzt hat, verräth sich nicht nur im allgemeinen überall da, wo er Lehren und Vorschriften des Yoga-Systems zur Sprache bringt, sondern auch im speciellen dadurch, dass er das Yogasûtra I. 5 als Sâṃkhyasûtra II. 33 und das Yogasûtra II. 46 als Sâṃkhyasûtra's III. 33 (34 Vijñânabhikshu) und VI. 24 wörtlich wiedergegeben hat.

Der älteste Commentar zu unseren Sûtra's ist die oben S. 71 erwähnte Aniruddhavṛtti, eine etwas unfertige Arbeit, die aber neben manchen gesuchten und sophistischen Erklärungen eine grosse Zahl von Deutungen bietet, die den Auffassungen der anderen Commentatoren gegenüber entschieden den Vorzug verdienen. Aniruddha bemüht sich die Lehren der Sâṃkhya-Philosophie objektiv vorzutragen, verräth aber doch bei einer Gelegenheit, im Commentar zu VI. 50 nämlich, dass er seiner persönlichen Ueberzeugung nach zu den Materialisten gehört. Wie sehr er sich an die Sâṃkhya-tattva-kaumudî angeschlossen hat, ist aus der Einleitung zu meiner Ausgabe der Aniruddhavṛtti S. VIII zu ersehen.

Einen viel weniger objektiven Standpunkt in der Erklärung der Sûtra's nimmt Aniruddha's Nachfolger, Vijñânabhikshu, ein, der in der zweiten Hälfte des 16ten Jahrhunderts[1]) seinen eingehenden Commentar unter dem Titel Sâṃkhya-pravacana-bhâshya verfasst hat. Es ist dies das ausführlichste Werk der Sâṃkhya-Literatur, das als solches für die Darstellung der Einzelheiten des Systems von grossem Werthe ist, aber doch in allen den Punkten unberücksichtigt bleiben muss, wo der Verfasser seine individuellen Ueberzeugungen ausspricht und damit die für das Sâṃkhya-System charakteristischen Auffassungen entstellt.

Wenn wir schon in den Sûtra's vedantistische Einflüsse deutlich hervortreten sahen, so gilt dies in noch viel

[1]) S. Hall, Pref. p. 37, Anm. †.

höherem Masse von ihrem berühmten Commentare. Vijñânabhikshu kämpft hier, ebenso wie in seinen anderen Werken, mit der grössten Entschiedenheit für seinen der Yoga-Philosophie nahe stehenden theistischen Vedânta, der für ihn der alte, echte und ursprüngliche Vedânta ist, während er die Lehre von der Zweitlosigkeit des Brahman und von der kosmischen Illusion für eine moderne Verfälschung erklärt [1]). Daneben äussert er oftmals sein Missfallen über die Auslegungen Vâcaspatimiçra's und Aniruddha's, ohne jedoch einen der beiden mit Namen zu nennen.

Der Standpunkt Vijñânabhikshu's ist bereits von Gough, The Philosophy of the Upanishads p. 259, 260 dargelegt worden, und es ist dort die völlige Haltlosigkeit der Darstellung, die der Commentator von dem Inhalt der Upanishad's und von dem Verhältniss der philosophischen Systeme zu einander giebt, in sachkundiger Weise erwiesen. Ich glaube aber das dort gesagte noch in einigen Punkten ergänzen zu können. Um den Gegensatz, in dem das Sâṃkhya-System zu seinem (angeblich vedantistischen) Theismus steht, zu überbrücken, sucht Vijñânabhikshu einen der Grundpfeiler unseres Systems, die Gottesleugnung, mit den wunderbarsten Mitteln hinwegzuräumen. Er meint in der Einleitung zu seinem Commentar und auch sonst an mehreren Stellen, dass der Atheismus der Sâṃkhya's nicht ernst zu nehmen sei; diese Lehre sei aufgestellt, um Gleichgiltigkeit gegen die Erreichung göttlicher Würde zu erzeugen; denn der Glaube an Gott und das Verlangen, sich in kommenden Existenzen zu göttlichem Range emporzuschwingen, hindere nach der Meinung der Sâṃkhya's die Uebung der unterscheidenden Erkenntniss. Weiterhin

---

[1]) Er nennt die Anhänger dieses echten Vedânta ‚Pseudo-Vedantisten' (*vedânti-bruva* im Comm. zu I. 22, 43, 151, 153) und im Anschluss an eine in der Einleitung von ihm citirte Stelle des Padma Purâṇa ‚verkappte Buddhisten' (*pracchanna-bauddha*, zu I. 22).

bezeichnet er die Gottesleugnung als eine Concession an die landläufige Anschauung und als eine „kühne Behauptung“ *(prauḍha-vâda)*; und schliesslich bemächtigt er sich gar eines ungeheuerlichen Gedankens, den er im Padma Purâṇa vorgefunden, nämlich dass diese Lehre aufgestellt sei, um schlechten Menschen die Erkenntniss der Wahrheit zu verschliessen. Durch nichts hätte Vijñânabhikshu seine Verlegenheit diesem Grunddogma des Sâṃkhya-Systems gegenüber deutlicher verrathen können, als durch eine solche Häufung unmöglicher Gründe, die er den Sâṃkhya's imputirt. Nachdem er aber einmal so den Atheismus aus unserem System getilgt hat, scheut er sich nicht, seinen Theismus ohne weiteres in die Sâṃkhyasûtra's hineinzutragen (z. B. am Schluss des Commentars zu I. 122); und wenn er dann wieder genöthigt ist, die Beweise gegen die Existenz Gottes in den Sûtra's V. 2—12 zu besprechen, so thut er dies zwar in sachgemässer Weise, aber in einem Anhang zu V. 12 widerruft er alle auf den vorangehenden Seiten abgegebenen Erklärungen.

Noch zwei andere thatsächlich bestehende Gegensätze bemüht sich Vijñânabhikshu auf seine Art auszugleichen.

Die Lehre der Schrift von der Zweitlosigkeit des Brahman und die Sâṃkhya-Lehre von der Vielheit individueller Seelen sollen sich seiner Meinung nach nicht widersprechen; denn das Wort Brahman bezeichne die Gesammtheit der qualitätlosen Seelen [1]); und wenn in der Schrift von der Nichtverschiedenheit oder Einheit der Seelen die Rede sei, so sei damit die Nichtverschiedenartigkeit derselben gemeint [2]). Der ursprüngliche (d. h. der von Vijñânabhikshu, resp. von seiner Sekte, fingirte) Vedânta nehme gleich dem Sâṃkhya eine unendliche Vielheit der Einzelseelen an. Ebenso wie

[1]) S. den Commentar zu VI. 66.

[2]) S. den Schlussvers der Einleitung, den Commentar zu V. 61 und sonst.

die in den Upanishad's gelehrte Seeleneinheit, deutet Vijñânabhikshu die absolute All-Einheit hinweg. Im Anschluss an Sûtra V. 64 sagt er, dass dieser Monismus in der Schrift für den Standpunkt der „nicht-unterscheidenden“, für die einfältigen Menschen zurecht gemacht sei; an anderen Stellen jedoch (z. B. im Commentar zu V. 65 und zu VI. 52) spricht er sich dahin aus, dass die Schrift mit der All-Einheit die räumliche Ungetrenntheit der Seelen und der Materie meine und also auch in dieser Hinsicht nicht der Lehre der Sâṃkhya's, nach der sowohl die Seelen wie die Materie alldurchdringend sind, widerstreite.

Der andere Punkt betrifft die Schriftlehre von der illusorischen Natur *(mâyâ)* der Erscheinungswelt und die Sâṃkhya-Doktrin von der Realität der Materie. Auch diesen Gegensatz beseitigt Vijñânabhikshu durch Berufung auf seinen „ursprünglichen“ Vedânta, der die Wirklichkeit der Welt gelehrt habe. Da schon in der Çvetâçvatara Upanishad IV. 10 von einem Geistesverwandten Vijñânabhikshu's die Mâyâ des Vedânta mit der Prakṛti des Sâṃkhya-Systems identificirt war, so brauchte unser Commentator keinen Anstand zu nehmen, diese angebliche Identität als schriftgemäss auszugeben. Er wiederholt die Erklärung, dass die Schrift unter Mâyâ nichts anderes als die reale Materie verstehe, an verschiedenen Stellen seines Werkes (z. B. zu I. 26, 69 und sonst).

Nach allem dem darf es uns nicht wundern, dass Vijñânabhikshu auch sonst allerlei heterogene Dinge vermengt und die Eigenart der einzelnen Systeme verwischt. Er vertritt eben die Ansicht, dass alle sechs orthodoxen Systeme in ihren Hauptlehren die absolute Wahrheit enthalten. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist es auch, dass er in seinen Beweisführungen der Purâṇa-Literatur und anderen apokryphen Werken dieselbe Bedeutung beimisst, wie den Upanishad's.

Eine für die Geschichte des Sâṃkhya-Systems nicht unwichtige Notiz enthält der fünfte Einleitungsvers

von Vijñânabhikshu's Commentar, in dem gesagt ist, dass damals „die Sâṃkhya-Lehre von der Sonne der Zeit aufgezehrt" und dass „von dem Monde der Erkenntniss nur noch eine kleine Sichel übrig geblieben war", d. h. in unserer Sprache, dass in dem geistigen Leben des 16ten Jahrhunderts die Sâṃkhya-Philosophie keine Rolle mehr gespielt hat. Das älteste mir bekannte Zeugniss für den Verfall der Sâṃkhya-Philosophie findet sich Bhâgavata Purâṇa I. 3. 10, wo es heisst, dass die Sâṃkhya-Lehre „im Laufe der Zeit verloren gegangen" *(kâla-vipluta)* sei. Vijñânabhikshu scheint nun durch seine Arbeiten das Studium des Sâṃkhya in Indien neu belebt zu haben. Seine früheren Werke behandeln die beiden Systeme, auf die seine religiöse Ueberzeugung gegründet ist; das (bisher noch nicht herausgegebene) Vijñânâmṛta ist ein Commentar zu den Brahmasûtra's, das Yogavârttika[1]) ein Supercommentar zu Vyâsa's Yogabhâshya. Von grösserer Bedeutung als diese beiden Arbeiten ist für uns ein Compendium der Sâṃkhya-Lehre, das Vijñânabhikshu später als das Sâṃkhya-pravacana-bhâshya unter dem Titel Sâṃkhyasâra verfasst hat. Das Werkchen stellt das System kurz in geschickter Anordnung dar, bietet aber gegenüber dem Commentar zu den Sûtra's nichts neues[2]).

Der nächste Erklärer der Sûtra's ist Vedântin Mahâdeva, der gegen Ende des 17ten Jahrhunderts geschrieben hat[3]). Sein Commentar ist im ersten Buche ein einfacher Auszug aus Vijñânabhikshu's Bhâshya, während die übrigen fünf Bücher sich stark an die Aniruddhavṛtti anlehnen. Trotzdem bietet Mahâdeva in diesen letzten Büchern eine ganze Reihe von selbständigen und bemerkenswerthen Erklärungen, so dass

---

[1]) S. oben S. 32, Anm. 1.

[2]) S. über dasselbe Hall, Pref. p. 49—51.

[3]) S. Weber, Verzeichniss der Sanskrit- und Prakrit-Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin, Bd. II. S. 113.

ein Erforscher der Sâṃkhya-Lehren sein Werk nicht unbeachtet lassen darf.

Anders steht es mit dem Commentare des Nâgoji oder Nâgeça Bhaṭṭa, der Laghu-sâṃkhya-sûtra-vṛtti, die im Anfange des 18ten Jahrhunderts in Benares compilirt sein soll [1]); hier haben wir es lediglich mit einem gedankenlosen Auszug aus dem Sâṃkhya-pravacana-bhâshya zu thun. Wie dieses Machwerk, so sind auch die übrigen modernen Schriften über das Sâṃkhya-System, die noch von Hall in seinem Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems und in seiner Vorrede zum Sâṃkhyasâra erwähnt werden, für uns werthlos.

Anhang.

Im folgenden verzeichne ich die bisherigen Ausgaben und Uebersetzungen der Sâṃkhya-Texte sowie die europäischen oder von europäisch gebildeten Indern geschriebenen Arbeiten über dieses System; ich übergehe dabei die Werke allgemeineren Inhalts, in denen die Sâṃkhya-Philosophie nur gelegentlich behandelt ist.

Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta collegit, edidit, enarravit Christianus Lassen. Voluminis I Fasciculus I, Isvaracrishnae Sankhya-Caricam tenens. Bonn 1832.

Das Heft enthält ausser dem Texte der Kârikâ einen Wortindex, einen Commentar und eine Uebersetzung in lateinischer Sprache. Die deutsche Uebersetzung Windischmann's (Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Zweites Buch, III S. 1812—1846, Bonn 1834) und die französische Pauthier's (Essays sur la philosophie des Hindous, Paris 1833) dürfen ohne Nachtheil heutzutage unberücksichtigt bleiben.

The Sánkhya Káriká or memorial verses on the Sánkhya philosophy by I'swarakrishna; translated from the Sanscrit by Henry Thomas Colebrooke. Also the bháshya or commentary of Gaurapáda; trans-

---

[1]) S. Hall, Index 2.

lated, and illustrated by an original comment, by Horace Hayman Wilson. Oxford 1837.

Ein Neudruck dieses Werkes ohne den Sanskrittext Bombay (Theosoph. Publication Fund) 1887.

The Sáńkhyakáriká, with an exposition called Chandriká by Náráyaṇa Tírtha, and Gauḍapádácárya's commentary. Edited by Paṇḍit Bechanaráma Tripáṭhí. (Benares Sanskṛit Series No. 9) Benares 1883.

John Davies, Hindū Philosophy. The Sāṅkhya Kārikā of Īśwarakṛishṇa. An exposition of the system of Kapila. With an appendix on the Nyāya and Vaiśeshika systems. (Trübner's Oriental Series) London 1881.

Enthält eine Uebersetzung und Erläuterung der Kârikâ.

Tattvakaumudî Çrî-Vâcaspatimiçra-viracitâ Gavarṇameṇṭ [= Government]-saṃsthâpita-saṃskṛta-pâṭhaçâlâ-'dhyaksha-çrîyuta-Bâbu-Rasamayadatta-mahodayânâm anujñayâ saṃskṛta-yantre mudritâ. Calcutta, Samvat 1905 = 1848 a. D.

Sankhyatattwa Koumudi by Bachaspati Misra. Edited with a commentary by Pundit Taranatha Tarkavachaspati. Calcutta 1871.

Dasselbe Werk, edited by Dharmâdhikâri Ḍhuṇḍhirâja Pantasharman. Benares 1873.

Ausserdem giebt es noch eine grössere Benares-Ausgabe dieses Werkes mit Glossen, deren genauen Titel ich leider nicht angeben kann.

Richard Garbe, Der Mondschein der Sâṃkhya-Wahrheit, Vâcaspatimiçra's Sâṃkhya-tattvakaumudî in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sâṃkhya-Philosophie. (Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XIX. Bd. III. Abth.) München 1892.

The Aphorisms of the Sánkhya Philosophy of Kapila, with illustrative extracts from the commentaries. Book I—VI. Sanskrit and English. Translated

by James R. Ballantyne. Printed for the use of the Benares College. Allahabad 1852, 1854, 1856.

Zweite Ausgabe dieses Werkes in der Bibliotheca Indica unter dem Titel: The Sánkhya Aphorisms of Kapila, with extracts from Vijnána Bhikshu's commentary. Calcutta 1865.

In dieser Ausgabe ist der Sanskrittext der Commentarauszüge fortgelassen.

Dritte Ausgabe desselben Werkes, von F. E. Hall besorgt. (Trübner's Oriental Series) London 1885.

The Sánkhya-pravachana-bháshya, a commentary on the aphorisms of the Hindu atheistic philosophy, by Vijnána Bhikshu. Edited by Fitz-Edward Hall. (Bibl. Ind.) Calcutta 1856.

Die erste Ausgabe dieses Textes, Serampore 1821, und der Neudruck der Hall'schen Ausgabe durch Jibananda Vidyasagara, Calcutta 1872, sind werthlos.

Dasselbe Werk, neu herausgegeben von Richard Garbe als Vol. II. der Harvard Oriental Series. Boston, London, Leipzig 1894.

Dasselbe Werk, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Richard Garbe. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes) Leipzig 1889.

The Sâṃkhya Sûtra Vṛitti or Aniruddha's commentary and the original parts of Vedântin Mahâdeva's commentary to the Sâṃkhya Sûtras, edited with indices by Richard Garbe. (Bibl. Ind.) Calcutta 1888.

Dasselbe Werk, translated, with an introduction on the age and origin of the Sâṃkhya system, by Richard Garbe. (Bibl. Ind.) Calcutta 1892.

Sánkhya-Sára; a treatise of Sánkhya Philosophy, by Vijnána Bhikshu. Edited by Fitz-Edward Hall. (Bibl. Ind.) Calcutta 1862.

Ueber die Einleitung zu dieser Ausgabe s. oben S. 25.

Dasselbe Werk, ins Englische übersetzt von W. Ward, A view of the history, literature, and religion of the Hindoos. A new edition, carefully abridged and greatly improved, London 1822, Vol. II. 121—172.

Nach F. E. Hall, Pref. p. 51 Anm., ist diese mir nicht zugänglich gewesene Uebersetzung 'with all its imperfections of some value'.

Sâṃkhya-tattva-pradîpa, Text und Uebersetzung von Govindadevaçâstrin, Pandit IX, p. 43, 44, 68—70, 117, 118, 240—242, X, p. 263—266.

Wohl unvollständig, weil mehrere wichtige Bestandtheile des Systems hier nicht erörtert sind.

H. T. Colebrooke, On the philosophy of the Hindus. Part. I, On the Sánkhya system. Ein Vortrag aus dem Jahre 1823 in den Transactions of the Royal Asiatic Society I. 19—43; wieder abgedruckt in den Miscellaneous Essays, by H. T. Colebrooke. A new edition, with notes, by E. B. Cowell. London 1873. Vol. I. 239—279.

Dem Aufsatz ist die Uebersetzung der Sâṃkhyakârikâ beigegeben.

[J. R. Ballantyne], A lecture on the Sánkhya philosophy, embracing the text of the Tattvasamása. Printed for the use of the Benares College. Mirzapore 1850.

Enthält im wesentlichen eine Ausgabe und Uebersetzung des Tattvasamâsa und des Commentars Sâṃkhya-kramadîpikâ.

J. R. Ballantyne, On the drift of the Sânkhya philosophy.

Diese Abhandlung kenne ich nur durch die Notiz Ind. Stud. I. 478.

Barthélemy Saint-Hilaire, Premier Mémoire sur le Sânkhya, in den Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, Tome VIII (Paris 1852), p. 105—560. Première partie: Bibliographie du Sânkhya, p. 107—121. Deuxième partie: Analyse du Sânkhya, p. 123—366 (Uebersetzung und Erläuterung der Sâṃkhyakârikâ). Troi-

sième partie: Examen critique du Sânkhya, p. 369—488. Quatrième partie: histoire du Sânkhya, p. 489—523.

Dieses Werk — die umfangreichste unter allen Arbeiten über das Sâṃkhya-System — war für seine Zeit, in der die wenigen damals zugänglichen Quellen ihrem historischen Zusammenhange nach nicht richtig beurtheilt wurden, entschieden verdienstvoll und kann auch heute noch mit Nutzen zu Rathe gezogen werden. Aber die Gedanken sind zu einer wahrhaft unerträglichen Breite ausgesponnen. Auch bietet die Arbeit nicht sowohl eine objektive Darstellung der Sâṃkhya-Philosophie, als Urtheile Barthélemy's über dieselbe. Für den Verfasser ist alles, was sich nicht mit dem katholischen Christenthum in Einklang bringen lässt, erreur, aberration criminelle, déplorable u. s. w. Trotz der grossen Anerkennung, die er der Sâṃkhya-Philosophie im Einzelnen spendet, schliesst er S. 484 mit den Worten: nous la condamnons sans réserve.

E. Röer, Lecture on the Sánkhya philosophy, delivered to the members of the Bethune society, on the 13th April, 1854. Calcutta 1854.

Nehemiah Nílakaṇṭha Śástrí Gore, A rational refutation of the Hindu philosophical systems. Translated from the original Hindi by Fitz-Edward Hall. Calcutta 1862. Section I, Chapter 3—5.

Eine allgemeine Darstellung der Sâṃkhya-Lehren findet sich S. 43—67.

K. M. Banerjea, Dialogues on the Hindu philosophy, comprising the Nyaya, the Sankhya, the Vedant. London-Edinburgh 1861.

Trotz seines rein christlich-apologetischen Charakters enthält auch dieses Werk viele lehrreiche Auseinandersetzungen. Die Sâṃkhya-Anschauungen werden in Dialogue VI und an zahlreichen anderen Stellen besprochen.

Fr. Johaentgen, Ueber das Gesetzbuch des Manu. Eine philosophisch-litteraturhistorische Studie. Berlin 1863.

Behandelt im wesentlichen die Beziehungen des Gesetzbuches zur Sâṃkhya-Philosophie.

R. G. Bhandarkar, The Sânkhya Philosophy. Bombay 1871.

Diese Arbeit ist mir nur durch ein Citat aus der folgenden Abhandlung bekannt.

Th. Goldstücker, Artikel Sânkhya in Chambers' Encyclopaedia, wieder abgedruckt in den Literary Remains. London 1879. Vol. I. 170—176.

The Sarva-darśana-saṃgraha or review of the different systems of Hindu philosophy by Mádhava A'chárya. Translated by E. B. Cowell and A. E. Gough (Trübner's Oriental Series) London 1882. Chapter XIV. The Sánkhya-darśana. P. 221—230.

Richard Garbe, Die Theorie der indischen Rationalisten von den Erkenntnissmitteln. Berichte der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch-historische Classe. 1888, S. 1—30.

III. Ueber den Zusammenhang der Sâṃkhya-Lehre mit der griechischen Philosophie.

Die Uebereinstimmungen in den Lehren der indischen und griechischen Philosophie sind so zahlreich und tiefgehend, dass sie sogleich bei dem Bekanntwerden der indischen Systeme bemerkt wurden.

Am auffallendsten ist die Aehnlichkeit — man würde besser sagen: Gleichheit — der Lehre von dem All-Einen in den Upanishad's und bei den Eleaten. Die Lehre des Xenophanes von der Einheit Gottes und des Weltganzen und von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit dieses Einen, noch mehr aber die des Parmenides, dass allein dem einheitlichen, ungewordenen, unzerstörbaren und allgegenwärtigen Realität zukommt, dass dagegen alles, was in der Vielheit existirt und der Veränderung unterliegt, nur ein Schein ist, dass ferner Sein und Denken identisch sind, — diese Sätze decken sich vollständig mit dem wesentlichen Inhalt der Upanishad's und des aus diesen herausgewachsenen Vedânta-Systems [1]). Analogien

[1]) Die Lehren von der illusorischen Natur der empirischen Welt und von der Identität von Sein und Denken sind noch nicht in den älteren Upanishad's direkt ausgesprochen, sondern erst in Werken, die viel jünger sind als Xenophanes und Parmenides. Aber schon in den ältesten Upanishad's begegnen uns Ideen, aus denen diese Lehren sich entwickeln mussten; denn wir finden schon dort die Einheit und Unwandelbarkeit des Brahman sowie die Gleichheit des Denkens *(vijñâna)* und des Brahman betont. Es würde mithin meines Erachtens kein Grund vorliegen, in der Herleitung der Philosophie der Eleaten aus Indien einen Anachronismus zu sehen.

mit der indischen Gedankenwelt lassen sich jedoch schon früher, bei den ionischen Naturphilosophen nachweisen. Die Anschauung des Thales, des Vaters der griechischen Philosophie, dass Alles aus dem Wasser geworden sei, erinnert uns an die in der vedischen Zeit in Indien geläufige mythologische Vorstellung von dem Urwasser, aus dem die ganze Welt hervorgegangen [1]).

Auch Grundanschauungen des Sâṃkhya-Systems begegnen uns bei den Naturphilosophen. Wenn Anaximander als den Grund (*ἀρχή*) aller Dinge einen ewigen, unendlichen und unbestimmten Urstoff, das *ἄπειρον*, annimmt, aus dem die bestimmten Stoffe hervorgehen und in das sie wieder zurücksinken, so liegt die Analogie mit der Prakṛti, der Urmaterie der Sâṃkhya's, aus der sich ebenso in eigner Bewegung die materielle Welt entwickelt, um sich wieder, wenn ihre Zeit um ist, in die Urmaterie zurückzubilden, auf der Hand. Ferner bietet Heraklit, der ‚dunkle Ephesier', dessen Lehre freilich hauptsächlich an iranische Ideen anklingt, in verschiedenen Hinsichten Parallelen mit Anschauungen der Sâṃkhya-Philosophie. Sein *πάντα ῥεῖ* ist ein treffender Ausdruck für den von den Sâṃkhya's gelehrten unablässigen Wandel und Wechsel der ganzen Erscheinungswelt, und seine Lehre von den unzähligen Weltvernichtungen und Erneuerungen ist eine der bekanntesten Theorien des Sâṃkhya-Systems *(sṛshṭi-pralayau)* [2]).

Von den jüngeren Naturphilosophen kommt für uns zunächst Empedokles in Betracht, dessen Seelenwanderungs- und Entwickelungstheorie sich mit den entsprechenden Anschauungen der Sâṃkhya-Philosophie vergleichen lässt. Hauptsächlich aber stimmt seine Lehre, dass nichts entstehen könne, das nicht schon vorher war,

---

[1]) S. oben S. 11.

[2]) Weitere Analogien zwischen der Philosophie Heraklit's und den Sâṃkya-Lehren glaubte Colebrooke, Misc. Ess. [2] I. 437 zu entdecken.

und dass nichts existirendes vergehen könne, mit einer charakteristischen Sâṃkhya-Theorie überein, der Lehre von der anfangs- und endlosen Realität der Produkte *(satkârya-vâda).* In ähnlicher Weise lässt sich auch der Dualismus des Anaxagoras mit dem der Sâṃkhya-Philosophie in Verbindung bringen. Ja selbst Demokrit erinnert trotz seiner Atomistik [1]) in den — allerdings wohl auf Empedokles zurückgehenden — Grundsätzen seiner Metaphysik ‚Aus nichts wird nichts; [2]) nichts, was ist, kann vernichtet werden' an die fast wörtlich so im Sâṃkhya ausgesprochenen Lehrsätze. Desgleichen stimmt seine Auffassung der Götter, die für ihn nicht unsterblich sind, sondern nur glücklicher und langlebiger als die Menschen, völlig mit der Stellung überein, die den Göttern im Sâṃkhya-System und überhaupt in Indien angewiesen wird; denn die Götter unterliegen nach indischer Anschauung ebenso wie die irdischen Wesen der Metempsychose und müssen, wenn die nachwirkende Kraft früher erworbenen Verdienstes erschöpft ist, wieder abwärts steigen [3]).

Dass dann auch bei Epikur die gleichen Ideen uns begegnen, ist durch seine Abhängigkeit von Demokrit bedingt. Aber Epikur hat auch noch über andre Dinge Ansichten aufgestellt, die sowohl als solche wie in ihrer Begründung merkwürdige Uebereinstimmungen mit Sâṃkhya-Lehren aufweisen. Wenn Epikur die Weltregierung durch einen Gott leugnet, weil bei einer solchen

---

[1]) Die unter keinen Umständen aus Indien hergeleitet werden darf, da die indischen atomistischen Systeme (Vaiçeshika und Nyâya) zweifellos viel jünger sind als das Zeitalter des Leukipp und Demokrit.

[2]) Vgl. Sâṃkhyasûtra I. 78.

[3]) „Solche Worte wie Indra u. s. w. bedeuten, ähnlich wie „z. B. das Wort ‚General', nur das Innehaben eines bestimmten „Postens. Wer also gerade den betreffenden Posten bekleidet, der „führt den Titel Indra u. s. w." Çaṃkara zu dem Brahmasûtra I. 3. 28 nach Deussen's Uebersetzung.

Annahme der Gottheit Eigenschaften und Thätigkeiten zugeschrieben würden, die mit dem Begriffe der göttlichen Natur unvereinbar seien, so spricht er aus, was die Sâṃkhya-Lehrer nicht müde werden eindringlich zu wiederholen. Auch die bei ihm beliebte Beweisformel „dann könnte ja aus allem alles entstehen“ [1]) finden wir mehrfach in den Werken der Sâṃkhya-Philosophie.

Ob nun die hier aufgeführten und andere Ideen der griechischen Philosophie wirklich auf einer Beeinflussung von Seiten der indischen Gedankenwelt beruhen oder ob sie, weil in der Natur des menschlichen Denkens begründet, in Indien und in Griechenland selbständig von einander entstanden sind, das ist eine Frage, welche die vorsichtigste Behandlung erfordert. Ich bekenne, dass ich mich der ersten Seite dieser Alternative zuneige, möchte mir aber kein apodiktisches Urtheil erlauben. Das Werk Ed. Röth's (Geschichte unsrer abendländischen Philosophie [1] 1846, [2] 1862), die zahlreichen Arbeiten von Aug. Gladisch und die Schrift C. B. Schlüter's (Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Sâṃkhya-Lehre des Kapila, 1874) [2])

---

[1]) Vgl. Lange, Geschichte des Materialismus [3] II. 46.

[2]) Vgl. auch die Abhandlung des Baron v. Eckstein ‚Ueber die Grundlagen der Indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker‘ Ind. Stud. II. 369—388. — In noch früherer Zeit behandelte man solche Fragen mit einer erstaunlichen Kühnheit. Sir William Jones (Works, 4to ed. 1799, I. 360, 361) erblickte mit der ihm eigenen Leichtigkeit der Auffassung folgende Analogien: “Of the Philo-“sophical Schools it will be sufficient, here, to remark that the “first Nyáya seems analogous to the Peripatetic; the second, some-“times called Vaiśeshika, to the Ionic; the two Mímánsás, of which “the second is often distinguished by the name of Vedánta, to the “Platonic; the first Sánkhya, to the Italic; and the second, or “Pátanjala, to the Stoic philosophy: so that Gautama corresponds “with Aristotle; Kaṇáda, with Thales; Jaimini, with Socrates; “Vyása, with Plato; Kapila, with Pythagoras; and Patanjali, with “Zeno. But an accurate comparison between the Grecian and “Indian Schools would require a considerable volume.” Aus Hall, Pref. p. 5 Anm.

schiessen mit ihrer Ueberschätzung des orientalischen Einflusses und ihren phantastischen Combinationen jedenfalls über das Ziel hinaus, beruhen auch auf einer völlig ungenügenden Kenntniss der orientalischen Quellen. Trotzdem scheint mir in diesen Werken ein Kern Wahrheit zu stecken, der aber schwerlich je mit wissenschaftlicher Genauigkeit herauszulösen sein wird. Die historische Möglichkeit eines indischen, durch Persien vermittelten Einflusses auf die griechische Gedankenwelt und damit einer Uebertragung der eben erwähnten Ideen aus Indien ist unbedingt zuzugeben. Die Verbindungen der kleinasiatischen Ionier mit den östlicheren Ländern waren in den Zeiten, um die es sich hier handelt, so mannigfaltig und zahlreich, dass es an Gelegenheit zum Gedankenaustausch zwischen Griechen und in Persien weilenden Indern nicht gefehlt haben kann [1]). Dazu kommt, dass von den meisten der hier in Betracht kommenden griechischen Philosophen, von Thales, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit und anderen, ausdrücklich berichtet ist, dass sie — zum Theil lange — Reisen nach orientalischen Ländern unternommen hätten, um dort philosophische Studien zu machen. Die Wahrscheinlichkeit, dass sich jene griechischen Philosophen indische Ideen auf persischem Boden

---

[1]) Ich freue mich in Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie, bearbeitet und herausgegeben von Heinze, [6] I. 36 den folgenden Satz zu finden: „Weit eher könnte ein wesentlicher „orientalischer Einfluss in der Form einer direkten Berührung der „älteren griechischen Philosophen mit orientalischen Völkern an„genommen werden.“ Die auf derselben Seite ausgesprochene Ansicht, dass eine volle und gesicherte Lösung dieses Problems von dem Fortgang der orientalischen Forschungen gehofft werden darf, vermag ich leider nicht zu theilen, weil auch bei der genauesten Bekanntschaft mit den orientalischen Systemen und Religionen die von mir oben S. 88 erwähnte Alternative bestehen bleibt, und weil uns — mit einer einzigen, gleich näher zu besprechenden Ausnahme — die Mittel zu einer scharfen Umgrenzung des fremden Einflusses auf die ältere griechische Philosophie fehlen.

angeeignet haben, wird sicherlich durch diese Nachrichten erhöht. Jedenfalls aber haben sie es, wenn sie fremde Gedanken entlehnten, verstanden denselben das Gepräge griechischen Geistes aufzudrücken.

Ich habe bisher absichtlich einen Namen bei Seite gelassen, der enger mit dieser ganzen Frage verknüpft ist als irgend einer der bisher genannten. Während ich bei den griechischen Naturphilosophen, bei den Eleaten und bei Epikur nicht über die Annahme einer gewissen Wahrscheinlichkeit der Anlehnung an indische Ideen hinauskomme, scheint mir die völlige Abhängigkeit des Pythagoras, dessen Lehren ja auch in Griechenland als etwas fremdartiges empfunden wurden, von indischer Philosophie und Wissenschaft gesichert zu sein. Auf die Analogien zwischen dem Sâṃkhya-System und der Pythagoreischen Philosophie hat zuerst Sir William Jones, Works, 8vo ed., III. 236 [1]) hingewiesen, indem er an den von dem Worte *saṃkhyâ* ‚Zahl' abgeleiteten Namen des indischen Systems und an die fundamentale Bedeutung der Zahl bei Pythagoras anknüpfte. Dann hat Colebrooke, Misc. Ess.² I. 436, 437, den Gedanken, dass pythagoreische Lehren aus Indien stammen könnten, mit grösserer Entschiedenheit ausgesprochen: " . . . . adverting to what has come to us "of the history of Pythagoras, I shall not hesitate to "acknowledge an inclination to consider the Grecian to "have been . . . . indebted to Indian instructors." Diese Ansicht begründet Colebrooke weiterhin, a. a. O. 441 ff., mit den folgenden Worten, die mir beachtenswerth genug erscheinen um sie hier anzuführen:

"It may be here remarked by the way, that the Py-"thagoreans, and Ocellus in particular, distinguish "as parts of the world, the heaven, the earth, and the "interval between them, which they term lofty and "aërial . . . . Here we have precisely the heaven, earth, "and (transpicuous) intermediate region of the Hindus.

---

[1]) S. Colebrooke, Misc. Ess.² I. 241.

"Pythagoras, as after him Ocellus, peoples the "middle or aërial region with demons, as heaven with "gods, and the earth with men. Here again they agree "precisely with the Hindus, who place the gods above, "man beneath, and spiritual creatures, flitting unseen, in "the intermediate region ....

"Nobody needs to be reminded, that Pythagoras "and his successors held the doctrine of metempsychosis, as "the Hindus universally do the same tenet of transmigration "of souls.

"They agree likewise generally in distinguishing the "sensitive, material organ *(manas)*, from the rational and "conscious living soul *(jívátman)*: ϑυμός and φρήν of "Pythagoras; one perishing with the body, the other "immortal.

„Like the Hindus, Pythagoras, with other Greek "philosophers, assigned a subtle etherial clothing to the "soul apart from the corporeal part, and a grosser clothing "to it when united with body; the *súkshma* (or *linga)* "*śaríra* and *sthúla śaríra* of the Sánkhyas and the "rest .... I should be disposed to conclude that the "Indians were in this instance teachers rather than learners."

Wilson (Quarterly Oriental Magazine IV. 11, 12 und Sánkhya Káriká p. XI) streift diese von Jones und Colebrooke hervorgehobenen Analogien nur im Vorbeigehen. Etwas eingehender wird ein einzelner Punkt behandelt von Barthélemy Saint-Hilaire, der in seinem Premier Mémoire sur le Sânkhya S. 512, 513, 521, 522 die Seelenwanderungstheorie bei Pythagoras bespricht und mit Recht bemerkt, dass die Wahrscheinlichkeit für deren indische Herkunft grösser ist, als für ihre egyptische. Barthélemy findet ferner Sâṃkhya-Ideen bei Plato, im Phädon, Phädrus, Timaeus und in der Republik: „les analogies sont assez nombreuses et assez "profondes pour qu'il soit impossible de les regarder comme "accidentelles" (S. 514). Er weist darauf hin, dass die Begriffe 'Erlösung' und 'Gebundensein' bei Plato und in

der Sâṃkhya-Philosophie übereinstimmen, insofern sie die Befreiung der Seele von der Materie und das Gefesseltsein der Seele an die Materie bezeichnen, und dass die Idee der Metempsychose sowie die der anfangs- und endlosen Existenz der Seele beiden gemeinsam ist. Auf S. 521 erklärt Barthélemy dann, dass Plato, der grosse Bewunderer der pythagoreischen Schule, diese seine Lehren von Pythagoras entlehnt habe; wenn man aber frage, woher Pythagoras dieselben habe, so wiesen uns die Anzeichen nach Indien. In weit gründlicherer und umfassenderer Art hat — anscheinend ohne seine Vorgänger zu kennen [1]) — L. v. Schroeder diese Frage behandelt in seiner Schrift 'Pythagoras und die Inder' (Leipzig 1884), die mir in den Hauptsachen trotz Weber's gegentheiliger Ansicht [2]) durchaus das richtige getroffen zu haben scheint. Aus Schroeder's Zusammenstellungen geht hervor, dass fast sämmtliche Pythagoras zugeschriebenen Lehren, die philosophisch-religiösen sowohl wie die mathematischen, in Indien bereits im sechsten Jahrhundert vor Chr. und früher geläufig waren Da nun die wichtigsten dieser Lehren bei Pythagoras unvermittelt und ohne eine erklärende Vorgeschichte auftreten, während sie in Indien aus dem geistigen Leben jener Zeiten heraus verständlich werden, zieht Schroeder mit Recht den Schluss, dass Indien das Heimathland der pythogoreischen Lehren ist.

---

[1]) Aus Lucian Scherman's Materialien zur Geschichte der Indischen Visionsliteratur S. 26 Anm. 1 ersehe ich, dass die Vermuthung, Pythagoras habe seine Lehre von der Seelenwanderung aus Indien herübergenommen, in älteren Werken noch öfter geäussert ist. Scherman verweist auf F. v. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier p. 111 ff., Chézy in Schlegel's Ind. Bibliothek I. p. 261, Dubois, Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde II. p. 312 ff., Upham, The history and doctrine of Buddhism, popularly illustrated p. 27 ff., Collin de Plancy, Dictionnaire Infernal I. p. 86.

[2]) Im Literarischen Centralblatt 1884, S. 1563—65. Vgl. auch „die Griechen in Indien", Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XXXVII, S. 923—926.

Einzelne Uebereinstimmungen würden natürlich keine zwingende Beweiskraft haben — und deshalb habe ich auch nicht gewagt, mich bei den andern vorher besprochenen Philosophen für ihre Abhängigkeit von Indien mit Bestimmtheit zu erklären —; aber bei Pythagoras wirkt die Masse; und um so mehr, als es sich bei diesen Uebereinstimmungen zum Theil um geringfügige und wunderliche Dinge handelt, bei denen man nicht gut annehmen kann, dass sie unabhängig an zwei verschiedenen Orten aufgetreten seien. Ich muss hier auf die eingehende Argumentation in Schroeder's Schrift verweisen und kann nur die hauptsächlichsten Punkte herausheben, die Pythagoras und den alten Indern gemeinsam sind: die Theorie der Seelenwanderung, die selbst in bemerkenswerthen Einzelheiten hüben und drüben übereinstimmt und von Pythagoras nicht aus Egypten entlehnt sein kann aus dem einfachen Grunde, weil uns die Egyptologie lehrt, dass trotz der bekannten Herodot-Stelle die alten Egypter den Glauben an die Seelenwanderung nicht gekannt haben; das merkwürdige Verbot des Bohnenessens; das *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν*; die Lehre von den fünf Elementen [1]); dann vor allen Dingen der in den Çulvasûtra's [2]) entwickelte sogenannte pythagoreische

[1]) D. h. die in der pythagoreischen Schule ebenso wie allgemein in Indien herrschende Annahme des Aethers als des fünften Elements. Schroeder sagt S. 65 Anm. 2: „Sollte am Ende gar in der . . . . „Stelle des Philolaus [bei Zeller, die Philosophie der Griechen „I⁴ 376 Anm. 3] in dem seltsamen *ὅλκας* als Bezeichnung des „fünften Elementes, das schon so viele Conjekturen, aber keine „befriedigende hervorgerufen hat, sich eine Verstümmelung der „indischen Bezeichnung des Aethers, d. i. *âkâça*, erhalten haben?!" Es ist das eine Vermuthung, die durchaus nicht von der Hand zu weisen ist.

[2]) Weber's Polemik gegen Schroeder's Schrift basirt hauptsächlich auf einer Unterschätzung des Alters der Çulvasûtra's, deren Messungen auf dem Opferplatze zu der Entdeckung des berühmten Lehrsatzes geführt haben. Die Çulvasûtra's sind nicht

Lehrsatz; die irrationale Zahl $\sqrt{2}$; ferner der ganze Charakter des von Pythagoras gestifteten religiös-philosophischen Bundes, der den indischen Orden jener Zeit analog ist, sowie die der pythagoreischen Schule eigene mystische Spekulation, die eine überraschende Aehnlichkeit mit den in der Brâhmaṇa-Literatur beliebten phantastischen Combinationen hat.

Schroeder führt noch ein paar weitere Analogien an, die von geringerer Bedeutung und zweifelhafter Natur sind; und schliesslich hat er in folgenden zwei Punkten ohne Zweifel fehlgegriffen. Er ist nämlich der Ansicht, dass Pythagoras in Indien selbst seine Kenntnisse erworben habe, — ein Gedanke, den die Geschichte der ältesten Verkehrsverbindungen einfach ausschliesst[1]). Das einzige Land, in dem Pythagoras seine indischen Lehrer angetroffen haben kann, ist Persien, dem ich schon oben die eventuelle Vermittelung indischer Ideen an die griechischen Naturphilosophen und an die Eleaten glaubte zuschreiben zu müssen. Der andere Punkt, um dessentwillen die Frage nach der Herkunft der pythagoreischen Lehren hier erörtert werden musste, betrifft den von Schroeder angenommenen Zusammenhang dieser Lehren mit der Sâṃkhya-Philosophie. Die Metempsychose und die fünf Elemente mag Pythagoras von Anhängern dieses Systems kennen gelernt haben; aber weitergehende Beziehungen sind nicht zu entdecken. Schroeder sucht[2]) S. 72—76 die Grundanschauung der pythagoreischen Philosophie, 'dass die Zahl das Wesen aller Dinge sei', mit einer älteren

Anhängsel zu den Çrautasûtra's, sondern integrirende Bestandtheile der grossen, je von einem Verfasser herrührenden Ritualcomplexe, und das in den Çulvasûtra's gebotene Material ist natürlich noch weit älter als die Lehrbücher selbst.

[1]) Die griechische Tradition, dass Pythagoras Indien besucht habe, ist erst in der alexandrinischen Zeit entstanden; vgl. Lassen, Indische Alterthumskunde III. 379.

[2]) Wie vor ihm Sir William Jones; s. oben S. 90.

(von ihm fingirten) Form der Sâṃkhya-Philosophie in Verbindung zu bringen. Er sagt S. 74: „Mir scheint es „aus dem Namen *sâṃkhya* deutlich hervorzugehen, dass „in diesem System die Zahl *(saṃkhyâ)* ursprünglich eine „entscheidende, grundlegende Bedeutung hatte, wenn auch „das spätere System, dessen bezügliche Lehrbücher mehr „als ein Jahrtausend jünger sind als die vorbuddhistische „Sâṃkhyalehre des Kapila, diesen Charakterzug voll-„ständig verloren und verwischt hat." Dabei hat Schroeder übersehen, dass die nur ein paar Jahrhunderte später als Buddha anzusetzenden Upanishad's, die voll von Sâṃkhya-Lehren sind, an den in Betracht kommenden Stellen ebenso wenig diesen angeblich ursprünglichen Charakterzug aufweisen, sondern mit dem von ihm als das ‚spätere' bezeichneten System übereinstimmen. Schroeder selbst nennt seine Combination eine sehr kühne, aber in der That ist sie vollständig grundlos; denn wir besitzen nicht den entferntesten Anhaltspunkt für die Annahme, dass es einmal ein anderes Sâṃkhya-System als das in unsern Quellen vorliegende und nach der sonderbaren in ihm herrschenden Aufzählungssucht benannte gegeben hat. Im Gegentheil, triftige Gründe sprechen dagegen, dass unser System im Laufe der Zeit nennenswerthe Abänderungen erfahren habe. So abgerundet und bis in alle Einzelheiten logisch zusammenhängend, wie uns die Sâṃkhya-Lehre entgegentritt, kann sie nur in einem Kopfe entstanden sein; und das ganze System fällt zusammen, sobald wir uns ein wichtigeres Glied desselben anders oder fehlend denken. — Wenn man die pythagoreische Zahl-Philosophie in einen historischen Zusammenhang mit dem Sâṃkhya-System bringen will, so könnte man höchstens auf folgenden Gedanken kommen. Die Lehre des Pythagoras, dass die Zahl das Wesen der Dinge sei, dass man die Elemente der Zahlen als die Elemente alles Seienden zu betrachten habe und dass die ganze Welt Harmonie und Zahl sei, steht in der Geschichte des menschlichen Denkens vereinzelt da und dürfte ein unphilosophischer

Gedanke sein, wenn etwas anderes in ihm liegen sollte, als dass alles existirende von dem mathematischen Gesetz beherrscht wird. Es erscheint mir deshalb nicht ganz unmöglich, dass dieser Gedanke aus einem Missverständniss des Pythagoras entstanden ist, der die Worte seines indischen Lehrers, die Sâṃkhya-Philosophie trage ihren Namen nach der Aufzählung der materiellen Principien, irrthümlich so aufgefasst haben kann, dass in der Sâṃkhya-Philosophie die Zahl für das Wesen der materiellen Principien gelte. Doch ist dies natürlich nichts weiter als eine Vermuthung.

Lassen bestreitet in seiner Indischen Alterthumskunde jeden indischen Einfluss auf die griechische Philosophie in vorchristlicher Zeit, nimmt dagegen III. 379 ff. einen solchen für die christliche Gnosis und den Neuplatonismus an. Da uns aus dieser Zeit rege Beziehungen zwischen Alexandria und Indien zur Genüge beglaubigt sind, so ist allerdings an dem indischen Einfluss auf die Lehren der Gnostiker und Neuplatoniker nicht zu zweifeln. Verweilen wir zunächst bei den Gnostikern. Lassen ist der Meinung, dass die indischen Elemente in den Systemen derselben aus dem Buddhismus stammen, der (in seiner damaligen, unursprünglichen Form) einen unbestreitbaren Einfluss auf das geistige Leben Alexandria's ausgeübt hat. Am deutlichsten erscheint dieser Einfluss bei den Vorstellungen der Gnostiker von den zahlreichen Geisterwelten und Himmeln, die aus der Kosmogonie des späteren Buddhismus abgeleitet sind. Aber ich glaube nicht, dass bei der Ausbildung der gnostischen Systeme der Buddhismus in dem Umfange betheiligt gewesen ist, wie Lassen annimmt; denn meines Erachtens kommt bei Lassen die Sâṃkhya-Philosophie nicht ganz zu ihrem Rechte. Wenn wir uns gegenwärtig halten, dass die Jahrhunderte, in denen der Gnosticismus sich entwickelte, — d. h. das zweite und dritte Jhdt. n. Chr. — zusammenfallen mit der Blüthezeit des Sâṃkhya-Systems in Indien, so werden uns manche Dinge in anderem Lichte erscheinen,

als sie Lassen erschienen sind [1]). Lassen bringt S. 385 den bei den Gnostikern erscheinenden Gegensatz zwischen Geist und Materie in Zusammenhang mit buddhistischen Lehren, während es doch viel näher läge hier an die Anschauung zu denken, die das Fundament der Sâṃkhya-Philosophie bildet. Ein anderer Punkt, der hierher gehört, betrifft die bei den meisten Gnostikern sich findende Identificirung von Geist und Licht [2]). Hierüber bemerkt Lassen S. 385 folgendes: „Es unterscheidet zwar im Allgemeinen „die buddhistische Religionsphilosophie scharf Geist und „Licht und betrachtet das letztere nicht als immateriell; „es findet sich jedoch auch bei ihnen eine Ansicht vom „Licht, welche der gnostischen verwandt ist. Das Licht ist „nach ihr das Vehikel der Erscheinungen in der Materie; „die von Licht umhüllte Intelligenz kommt mit der Materie „in Verbindung, in welcher der Lichtstoff sich vermindern „und ganz verdunkeln kann, wo dann die Intelligenz zu„letzt ganz in Bewusstlosigkeit versinkt. Von der höchsten „Intelligenz wird ausgesagt, dass sie weder Licht noch „Nichtlicht, weder Finsterniss noch Nichtfinsterniss sei, „denn alles dieses deutet auf Beziehungen der Intelligenz „zum Lichte hin, welches zwar vom Anfange an frei von „diesen Beziehungen ist, jedoch nachher die Intelligenz „einschliesst und ihre Verbindung mit der Materie vermittelt. „Aus dieser Stelle folgt, dass der höchsten Intelligenz nach „der buddhistischen Ansicht die Fähigkeit beigelegt wird, „Licht aus sich zu entwickeln, so dass auch in dieser „Hinsicht eine Uebereinstimmung des Buddhismus mit dem „Gnosticismus vorliegt."

[1]) Andererseits kann ich nicht in der Lehre der Valentinianer von der Entstehung der Materie die von Lassen S. 400, 401 gefundenen Aehnlichkeiten mit der Sâṃkhya-Philosophie entdecken; auch die auf den folgenden Seiten zusammengestellten Uebereinstimmungen unseres Systems mit dem der Ophiten erscheinen mir sehr zweifelhaft.

[2]) Schon Aristoteles hat übrigens den Geist mit dem Licht verglichen.

Hier hat Lassen entlegene und ganz vereinzelte Spekulationen aus dem wirren Vorstellungskreis des späteren Buddhismus herangezogen, um den buddhistischen Einfluss auf die eben angeführte Lehre der Gnostiker von der Identität des Geistes und des Lichtes glaubhaft zu machen. Gelungen scheint mir dieser Versuch nicht zu sein. Wie unendlich viel einfacher und natürlicher erscheint die Combination, die sich uns hier bei einem Blick auf die Sâṃkhya-Philosophie darbietet! Denn diese lehrt — was Lassen jedenfalls nicht bekannt war —, dass der Geist Licht *(prakâça)* sei[1]), womit gemeint ist, dass er die mechanischen Vorgänge der inneren Organe erleuchtet, d. h. zum Bewusstsein bringt. Diese Vorstellung der Sâṃkhya's, dass Denken und Licht dasselbe seien — mit anderen Worten: dass der Geist aus Licht bestehe —, haben wir zweifellos als die Quelle der gleichen Anschauung bei den Gnostikern anzusehn.

In einer andern Hinsicht hat Lassen (S. 384, 398 ff.) den Einfluss des Sâṃkhya-Systems auf den Gnosticismus richtig betont. Schon Ferd. Chr. Baur (die christliche Gnosis S. 54, 158 ff.) hatte die merkwürdige Uebereinstimmung der mehreren Gnostikern eigenthümlichen Eintheilung der Menschen in die drei Klassen der *πνευματικοί*, *ψυχικοί* und *ὑλικοί* mit der Sâṃkhya-Lehre von den drei Guṇa's bemerkt. Ueber diese Theorie wird eingehend im dritten Abschnitt (I. 3) gehandelt werden; hier sei nur

---

[1]) Vgl. Sâṃkhyasûtra I. 145: „[Der Geist] ist Licht, weil die „Begriffe des ungeistigen und des Lichtes sich ausschliessen“ und VI. 50: „das aus Denken bestehende, von dem unbeseelten ver-„schiedene erleuchtet das unbeseelte“. Vijñânabhikshu bemerkt zu der ersten Stelle: „Der Geist ist seinem Wesen nach Licht wie „die Sonne und die anderen Gestirne“, und zu der zweiten mit einem Mangel an Consequenz: „An dem Geiste haftet das Licht „nicht als Eigenschaft, wie an der Sonne u. s. w., sondern [der „Geist ist] ein aus [Licht =] Denken bestehendes, d. h. seinem „Wesen nach Denken seiendes Ding, [und] erleuchtet [als solches] „das unbeseelte.“

so viel bemerkt, dass die Sâṃkhya-Philosophie die Individuen als in die Sphäre einer dieser drei Potenzen gehörig betrachtet, je nachdem in ihnen das lichthaft-friedlich-freudige oder das leidenschaftlich-thätig-schmerzhafte oder das dunkel-unbeweglich-stumpfe Element überwiegt.

Noch eine weitere interessante Parallele finde ich bei F. E. Hall, 'a rational refutation of the Hindu philosophical systems, by Nehemiah Nílakaṇṭha, translated etc.' S. 84 erwähnt. Hall weist nämlich darauf hin, dass die Sâṃkhya-Doktrin von der Selbständigkeit der *Buddhi*, des *Ahaṃkâra* und des *Manas*, d. h. der Substrate der psychischen Vorgänge, ein Analogon in der Lehre der Gnostiker habe, der zufolge dem Intellekt, dem Willen u. s. w. persönliche Existenz zukomme. Ich bin überzeugt, dass bei einem eingehenden Studium der gnostischen Systeme Kenner der Sâṃkhya-Philosophie noch mehrere derartige Berührungspunkte auffinden würden.

Was nun den Neuplatonismus betrifft, so hat schon Lassen S. 417 ff. den Einfluss der Sâṃkhya-Philosophie auf denselben in vollem Umfange gewürdigt. Die Anschauungen Plotin's, (204—269), des bedeutendsten Neuplatonikers, decken sich zum Theil vollständig mit Sâṃkhya-Lehren. Hierher gehören die Sätze, dass die Seele von Leiden und Alterationen frei sei, dass sie von allem derartigen nicht berührt werde, dass vielmehr das Leiden der Welt der Materie angehöre. Ueberraschend ist, dass Plotin nicht nur, wie die Sâṃkhya-Philosophie, die Seele dem Lichte gleichsetzt, sondern auch bei der Erklärung der bewussten Erkenntniss das andere in den Sâṃkhya-Schriften ebenso übliche Gleichniss von dem Spiegel gebraucht, in dem die Bilder der Objekte erscheinen [1]). Plotin verspricht, durch seine Philosophie die Menschen

[1]) S. Georg Biedenkapp's Doktordissertation „Beiträge zu den Problemen des Selbstbewusstseins, der Willensfreiheit und der Gesetzmässigkeit des Geistes, teilweise mit Bezug auf die Philosophie der Inder" (Halle a/S. 1893) S. 15, 16.

von ihrem Elend zu befreien, und stellt damit dasselbe Ziel in Aussicht wie das Sâṃkhya-System, das den Menschen zur unterscheidenden Erkenntniss und damit zur Erlösung, d. h. zur absoluten Schmerzlosigkeit führen will. Zwar haben sich alle brahmanischen Systeme die Aufgabe gestellt, den Menschen durch Erweckung einer bestimmten Erkenntniss von den Leiden weltlichen Daseins zu erlösen; aber in keinem ist der Grundsatz, dass dieses Leben ein Leben der Schmerzen sei, nur annähernd so sehr betont, wie im Sâṃkhya-System; in keinem andern ist der Begriff Erlösung mit gleicher Entschiedenheit als „das absolute Aufhören des Schmerzes" definirt.

Den Ausspruch Plotin's, dass der Mensch auch im Schlafe glücklich sein könne, weil die Seele nicht schlafe, bringt Lassen S. 428 mit einer vedantistischen Anschauung in Zusammenhang. Aber es liegt dazu keine Nöthigung vor; denn die Lehre, dass der tiefe, traumlose Schlaf mit (der Versenkung und) der Erlösung insofern gleichartig sei, als die Seele in allen drei Zuständen in ihrem eignen Wesen ruhe, da dann die Affektionen des inneren Organs und mithin die Schmerzen geschwunden seien, gehört ebenso dem Sâṃkhya-System an [1]; wir werden also in Anbetracht der in so vielen Punkten sich zeigenden Abhängigkeit Plotin's von der Sâṃkhya-Philosophie kein Bedenken zu tragen brauchen, auch diesen Gedanken aus der gleichen Quelle abzuleiten. Freilich haben wir uns bei so zahlreichen Uebereinstimmungen doppelt zu hüten, dass wir die Grenzen dieser Abhängigkeit nicht zu weit stecken, und ich glaube deshalb bemerken zu müssen, dass die von Lassen S. 418 ff. zwischen der Emanationslehre Plotin's und der Entwickelungstheorie des Sâṃkhya-Systems gezogenen Parallelen mir sehr bedenklich und kaum in den Kreis der hier behandelten Uebereinstimmungen gehörig erscheinen.

---

[1]) S. Sâṃkhyasûtra V. 116.

Noch enger als mit der reinen Sâṃkhya-Lehre ist der Zusammenhang von Plotin's Philosophie mit dem im theistischen und asketischen Sinne ausgestalteten Zweige des Sâṃkhya-Systems, der unter dem Namen der Yoga-Philosophie sich eine selbständige Stellung in der Reihe der brahmanischen Systeme errungen hat. Plotin's Moral ist durchaus asketischer Natur, und wenn auch dieser Zug durch Anlehnung an den Stoicismus erklärt werden könnte, so ist er doch wohl wegen des Zusammenhangs mit den folgenden Punkten direkt auf den Einfluss des Yoga-Systems zurückzuführen. Plotin erklärt alle weltlichen Dinge für nichtig und werthlos und verlangt deshalb, dass man sich dem Einfluss der Sinnenwelt entziehe. Wenn man alle äusseren Eindrücke von sich fernhält und die auf diesen beruhende Mannigfaltigkeit der Ideen durch Concentration des Denkens überwindet, so tritt nach ihm die höchste Erkenntniss in der Form eines plötzlichen ekstatischen Erschauens Gottes ein. Zwischen dieser Theorie und den Lehren der Yoga-Philosophie besteht nicht die geringste Verschiedenheit; die ἔκστασις oder ἅπλωσις (das Einswerden mit dem Göttlichen) bei Plotin ist die *pratibhâ* oder das *prâtibhaṃ jñânam* des Yoga-Systems (die durch methodische Uebung der asketischen Yoga-Praxis plötzlich erreichte unmittelbare, universelle Erkenntniss der Wahrheit) [1]).

Neben Plotin kommt hier für uns hauptsächlich dessen bedeutendster Schüler Porphyrius (232—304) in Betracht [2]), der sich in noch höherem Grade als sein Lehrer an die Sâṃkhya-Philosophie angeschlossen hat. Bei Porphyrius ist uns der indische Einfluss auch äusserlich dadurch beglaubigt, dass er die Schrift des Bardesanes benutzt und aus dieser eine wichtige Stelle über die Brahmanen herausgeschrieben hat. Bardesanes aber hatte authentische Nachrichten über Indien von den indischen

---

[1]) S. Yogasûtra III. 33.

[2]) Vgl. Lassen S. 430 ff.

Gesandten, die an den Kaiser Antoninus Pius geschickt waren, erhalten. In den Hauptsachen, auch in der Forderung der Sinnenwelt zu entsagen und durch Contemplation der Wahrheit zuzustreben, stimmt Porphyrius mit Plotin überein; aber er giebt reiner als dieser die Sâṃkhya-Lehre von dem Gegensatze, der zwischen dem Geistigen und Materiellen besteht, wieder; desgleichen zeigt sich seine Anlehnung an die Sâṃkhya-Philosophie in den Lehren von der Herrschaft des Geistigen über das Materielle, von der Allgegenwart der von der Materie befreiten Seele und von der Anfangslosigkeit der Welt [1]). Ebenso gehört hierher das Verbot des Porphyrius Thiere zu tödten und seine Verwerfung der Opfer. Lassen meint zwar S. 432, dass Porphyrius dabei das buddhistische Gesetz vor Augen gehabt habe; aber es handelt sich hier um Dinge, die Buddha aus dem Sâṃkhya-System übernommen hat [2]); es liegt also kein Grund vor, dieselben eher aus einer sekundären als aus der primären Quelle herzuleiten.

Die Aehnlichkeiten mit indischen Ideen, die Lassen dann noch S. 434 ff. bei dem späteren Neuplatoniker Abammon (um 300) findet, können wir bei Seite lassen, da die jenem phantastischen und abergläubischen Lehrer speciell angehörigen Anschauungen nur zweifelhafte Anknüpfungspunkte an indische Vorbilder darbieten. Von Belang ist allein hier die Ansicht Abammon's, die übrigens schon bei seinen Vorgängern angedeutet erscheint, „dass die vom heiligen Enthusiasmus erfüllten Menschen Wunderkräfte erlangen“ [3]); denn hier liegt die Uebereinstimmung mit der in Indien allgemein verbreiteten Ueberzeugung, dass durch die vorschriftsmässige Ausübung der Yoga-Praxis wunderbare Kräfte zu gewinnen sind, auf der Hand. Die Yoga-Philosophie verheisst als die Frucht

---

[1]) Dieser letzte Punkt ist von Lassen nicht erwähnt.

[2]) Vgl. die Einleitung zu meiner Uebersetzung der Sâṃkhya-tattva-kaumudî S. 524, 525.

[3]) Lassen S. 438.

solcher Uebung die Erlangung der Fähigkeit, sich unsichtbar, unendlich gross oder unendlich leicht zu machen, andere Körper anzunehmen, den Lauf der Natur nach Belieben zu ändern, und sonstiger übernatürlicher Kräfte.

Ich kann von dem Neuplatonismus nicht Abschied nehmen, ohne eine sehr wichtige Uebereinstimmung mit der indischen Gedankenwelt zu erwähnen, die zwar nicht das Sâṃkhya-System betrifft, aber doch als ein bedeutungsvolles Glied in der Kette der griechischen Entlehnungen aus Indien unsere ganze Beweisführung nachdrücklich stützt. Weber hat in einem kleinen Aufsatz „*vâc* und *λόγος*" Ind. Stud. IX. 473—480 — mit aller Vorsicht „ohne irgend über diese Frage ein Urtheil damit abgeben zu wollen" — die Vermuthung ausgesprochen, dass die indische Vorstellung von der *vâc* (‚Stimme', ‚Rede', ‚Wort') auf die im Neuplatonismus auftretende und von da in das Johannes-Evangelium übergegangene Idee des *λόγος* von Einfluss gewesen sei. Weber geht von dem Hymnus Rigveda X. 125 aus, in dem bereits die Vâc als eine thätige Kraft auftritt, und weist auf die auch sonst im Veda vorkommende Personificirung der ‚göttlichen Vâc', der Sprache als des Vehikels der priesterlichen Beredsamkeit und Weisheit, hin. Er verfolgt dann die Entwickelung dieses Begriffs durch die Brâhmaṇa-Literatur, wo die Vâc dem *λόγος* im Eingang des Johannes-Evangeliums immer ähnlicher wird. Hier erscheint nämlich in den zahlreichen von Weber angeführten Belegstellen die Vâc als die Genossin Prajâpati's (des Schöpfers), „im Verein mit welcher und durch welche er seine Schöpfung vollzieht"; „ja sie ist in letzter Instanz als die geistigste Zeugerin hie und da geradezu an den Anfang aller Dinge überhaupt, sogar noch über den persönlichen Träger ihrer selbst, gestellt."

Weber schliesst diesen inhaltsschweren Artikel mit den Worten: „Jedenfalls nun lässt sich die kosmogonische „Stellung der Vâc so, indem man sie nämlich als Höhe„punkt der Verherrlichung priesterlichen Dichtens und

„Wissens ansieht, leicht und einfach begreifen, während „die gleiche Stellung des λόγος ohne Vorstufen erscheint. „die uns das Entstehen derselben erklärlich machen.“ Ich halte diesen Gedanken Weber's für einen ausserordentlich glücklichen und meine, dass er einen anderen Namen als den einer blossen ‚Vermuthung‘ verdient. Es sei mir aber die Berichtigung gestattet, dass die Idee des λόγος nicht erst im Neuplatonismus erscheint, sondern ihre eigentliche Stelle in den Lehren Philo's hat, die ja überhaupt zum grossen Theil dem Neuplatonismus zu Grunde liegen. Philo seinerseits hat die Lehre vom Logos von den Stoikern entlehnt und diese hinwiederum von Heraklit, bei dem der λόγος bereits das ewige Gesetz des Weltlaufs ist [1]). Meine oben geäusserte Vermuthung, dass Heraklit durch indische Ideen beeinflusst sei, findet also hier eine erwünschte Bekräftigung. Wenn die ganze Combination richtig ist, so würde die Entlehnung des Logos-Begriffs aus Indien um mehr als ein halbes Jahrtausend früher anzusetzen sein, als es nach Weber's Darstellung scheinen könnte.

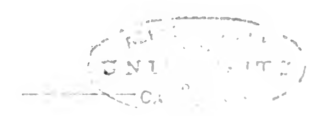
Unter den indischen Lehren, die wir glaubten in der griechischen Philosophie wiederzufinden, nehmen die des Sâṃkhya-Systems die erste Stelle ein; sie waren auch ihrer Natur nach am ehesten auf einen fremden Boden zu übertragen und einem andern Gedankenkreis einzuverleiben. Ueber die Neuplatoniker reicht der Einfluss des Sâṃkhya und überhaupt der indischen Philosophie auf die Philosophie des Abendlandes nicht hinaus; und auch die neueste Zeit lässt — wenn man von der buddhistischen Färbung der Philosophie Schopenhauer's und von Hartmann's absieht — keine wirkliche Beeinflussung von Seiten der altindischen Gedankenwelt erkennen. Selbst die historischen Darstellungen der gesammten Philosophie pflegen die indischen Systeme unberücksichtigt zu lassen. Dass dies mit

[1]) Vgl. Max Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872.

Unrecht geschieht, bedarf keines Beweises mehr. Es findet aber diese Gleichgiltigkeit gegen die indischen Systeme darin ihre Erklärung, dass dieselben in unserem Jahrhundert erst in den äussersten Umrissen in Europa bekannt geworden sind und mit Ausnahme der Vedânta-Philosophie, die seit 1883 in Deussen's trefflicher Darstellung zugänglich gemacht ist, noch keine eingehende Bearbeitung gefunden haben.

Ich habe mich in diesem Kapitel darauf beschränkt, die historischen Zusammenhänge zwischen den Sâṃkhya-Lehren und der griechischen Philosophie aufzusuchen und wahrscheinlich zu machen. Die Aufgabe, die inneren Beziehungen der ganzen abendländischen Philosophie zu jenen Lehren und die zufälligen Uebereinstimmungen in Einzelheiten festzustellen, liegt ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit [1]).

[1]) Zwei Punkte der Art sind von John Davies in dem Anhang zu seiner Uebersetzung der Sâṃkhyakârikâ behandelt: On the connection of the Sânkhya system with the philosophy of Spinoza p. 139 ff. und On the connection of the system of Kapila with that of Schopenhauer and von Hartmann p. 143 ff. Einige interessante Parallelen finden sich bei G. Biedenkapp, Beiträge zu den Problemen des Selbstbewusstseins u. s. w.; s. besonders S. 56, 57 Anm.



IV. Ueberblick über die anderen philosophischen Systeme Indiens.

Zu einem vollen Verständniss und einer richtigen Würdigung der Sâṃkhya-Philosophie ist ein Einblick in die Lehren der übrigen philosophischen Schulen Indiens unerlässlich, zumal da die Sâṃkhya-Schriften sich auf Schritt und Tritt mit den anderen Systemen, sie mehr oder weniger bekämpfend [1], beschäftigen. Denjenigen Lesern, die diesen Studien ferner stehen, glaube ich deshalb eine orientirende Uebersicht, in selbstverständlicher Beschränkung auf die Hauptsachen, schuldig zu sein.

Schon in den frühesten Zeiten lassen die Inder einen eigenthümlichen Hang zu metaphysischer Spekulation erkennen. Alte Lieder des Rigveda, die im übrigen noch ganz in dem Boden des ausgebildeten Polytheismus wurzeln, zeigen bereits die Neigung, mannigfache Erscheinungen als Einheit zusammenzufassen und dürfen so als die ersten Schritte auf dem Wege angesehen werden, der das altindische Volk zum Pantheismus führte. Auch monotheistische Ideen begegnen uns in jüngeren vedischen Liedern, sind aber

[1]) Eine zusammenfassende Vertheidigung des Sâṃkhya-Yoga-Standpunkts gegen die Lehren der anderen Schulen bietet der Schluss von Bhojarâja's Commentar zu den Yogasûtra's (herausgegeben und ins Englische übersetzt von Râjendralâla Mitra, Calcutta 1883, Bibl. Ind.).

nicht mit der Consequenz entwickelt, die erforderlich gewesen wäre, um die vielgestaltige Götterwelt aus dem Bewusstsein des Volkes zu verdrängen.

Die eigentlich philosophischen Lieder, die uns der Rigveda in geringer und der Atharvaveda in nicht viel reicherer Zahl bietet, gehören zu den jüngsten Erzeugnissen der vedischen Hymnendichtung. Sie beschäftigen sich mit dem Problem von dem Ursprunge der Welt und mit dem ewigen, die Welt schaffenden und erhaltenden Princip, freilich in dunkler Redeweise und in unklarem, widerspruchsvollem Gedankengange, wie das bei den frühen Anfängen der Spekulation kaum anders sein konnte. Auch die Yajurveden enthalten merkwürdige, höchst phantastische kosmogonische Legenden, in denen der Weltschöpfer durch das allmächtige Opfer die Dinge hervorbringt. Bemerkenswerth ist, dass der Ideenkreis dieser Theile des Veda mit dem der älteren Upanishad's eng verwandt, ja theilweise identisch ist[1]); auch darin zeigt sich der Zusammenhang beider, dass uns in diesen Upanishad's ebenso wie in den kosmogonischen Hymnen und Legenden des Veda die erörterten Gegenstände noch völlig ungeordnet entgegentreten. Trotzdem sind die vorbuddhistischen Upanishad's, zum Theil auch schon deren Vorläufer (die im wesentlichen rituell-theologischen Brâhmaṇa's und die mehr spekulativen Âraṇyaka's), für unsere Betrachtungen von der grössten Wichtigkeit; denn sie repräsentiren eine Zeit (etwa vom 8ten bis zum 6ten Jahrhundert), in der sich diejenigen Ideen entwickeln, die für die ganze Richtung des indischen Denkens in der späteren Zeit bestimmend wurden[2]): vor

---

[1]) Vgl. hierüber Lucian Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sanhitâ verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads, Strassburg-London 1887.

[2]) Vgl. A. E. Gough, The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics, London 1882. Das wunderliche abfällige Urtheil über die Philosophie der Upanishad's im Allgemeinen, mit dem Gough sein im übrigen werthvolles Buch

allen Dingen die Lehre von der Seelenwanderung und die eng mit dieser zusammenhängende Theorie von der nachwirkenden Kraft des Werkes *(karman)* [1]. Die Ueberzeugung, dass jedes Individuum nach dem Tode immer wieder einer neuen Existenz entgegengeht, in der es die Früchte früher erworbenen Verdienstes geniesst und die Folgen früher begangenen Unrechts zu tragen hat, beherrscht seit jener alten Zeit das indische Volk bis auf den heutigen Tag. Der Gedanke ist niemals Gegenstand einer philosophischen Beweisführung gewesen, sondern als etwas selbstverständliches betrachtet, woran — mit Ausnahme der Cârvâka's, der Materialisten — keine philosophische Schule und keine religiöse Sekte in Indien jemals gezweifelt hat.

Das Hauptthema der Upanishad's, dessen Behandlung alle anderen Betrachtungen in den Hintergrund drängt, ist die Frage nach dem Ewig-Einen, dem Âtman oder Brahman. Der Âtman — das Wort bedeutet ursprünglich den Athem, dann das Lebensprincip, das innerste Selbst, die Seele — wird in einer Legende der Bṛhadâraṇyaka Upanishad noch als ein mythologisches Urwesen dargestellt, aus dem die Geschöpfe stufenweise hervorgehen; aber diese rohen kosmogonischen Vorstellungen fallen bald von dem Begriffe ab, und der Âtman wird das ‚eine Unvergängliche', das ohne alle Attribute und Qualitäten ist, die Allseele, die Weltseele, oder wie man sonst das Wort übersetzen will. Brahman dagegen bedeutete zuerst das Gebet, dann die Kraft, die dem Gebete und allem anderen heiligen Werke innewohnt, und schliesslich die ewige unendliche Kraft, die der Grund alles Seins ist. Als das inhaltsschwere Wort in seiner Bedeutungsentwicklung dahin gelangt war, wurde es völlig identisch mit Âtman; das ursprünglich objektive Brahman floss

---

eröffnet, darf wohl durch den krankhaften Widerwillen gegen alles Indische erklärt werden, den schwere aufreibende Arbeit so überaus häufig bei länger in Indien lebenden Europäern erzeugt.

[1]) S. das nähere in dem zweiten Abschnitt dieses Buches, II. 1.

mit dem ursprünglich subjektiven Âtman in den einen höchsten metaphysischen Begriff zusammen. In dieser Identificirung liegt schon die Lehre von der Einheit des Subjekts und Objekts beschlossen. In zahlreichen Gleichnissen suchen die Upanishad's das Wesen des Brahman zu beschreiben, aber diese Betrachtungen gipfeln in dem Satze, dass das innerste Selbst des Individuums eins ist mit jener alles durchdringenden Urkraft *(tat tvam asi* ,das bist du'*)*.

Dieser idealistische Monismus der Upanishad's forderte den Widerspruch Kapila's heraus, der in rationalistischer Art nicht sowohl das Einheitliche als das Verschiedene im Weltganzen erblickte. Kapila begründete, wie wir bereits sahen, das älteste wirkliche System Indiens in der Sâṃkhya-Philosophie, deren Darstellung das vorliegende Werk gewidmet ist. Dieses System hat in der Hauptsache die Fundamente dem Buddhismus und Jinismus geliefert, zwei philosophisch verbrämten Religionen, die von dem Gedanken ausgehen, dass dieses Leben nichts ist als Leiden, und immer wieder zu diesem Gedanken zurückkehren. Als die Ursache des Leidens gilt ihnen das Verlangen zu leben und die Freuden der Welt zu geniessen und in letzter Instanz ein ,Nichtwissen', aus dem dieses Verlangen hervorgeht; das Mittel zur Aufhebung dieses Nichtwissens und damit des Leidens ist die Ertödtung jenes Verlangens, die Weltflucht und die schrankenloseste Bethätigung der praktischen Liebe allen Geschöpfen gegenüber. In der Folgezeit haben sich allerdings Buddhismus und Jinismus derartig entwickelt, dass einige ihrer Lehren in den Sâṃkhya-Schriften energisch bekämpft wurden [1]). Diese beiden pessimistischen Religionen sind

[1]) Es handelt sich dabei um die Lehre der Jaina, dass die Seele dieselbe Ausdehnung habe wie der Körper (Anir. zu Sâṃkhyasûtra I. 48–50, vgl. auch Bhojarâja zu den Yogasûtra's S. 115 unten), — ein Gedanke, der (wahrscheinlich im Anschluss an Çaṃkara zum Brahmasûtra II. 2. 34) dadurch widerlegt wird, dass alles begrenzte vergänglich sei, und dass dies um so mehr

sich so ausserordentlich ähnlich, dass man lange Zeit die Jaina (d. h. die Anhänger Jina's) für eine buddhistische Sekte halten konnte, bis sich herausstellte, dass die Begründer beider Religionen Zeitgenossen waren, die wiederum nur als die bedeutendsten der zahlreichen, im sechsten Jahrhundert vor Chr. im mittleren Nordindien das Ceremonial- und Kastenwesen des Brahmanenthums bekämpfenden Lehrer anzusehen sind. Die eigentliche Bedeutung dieser Religionen liegt in der hohen Entwickelung der Ethik, die in der schulmässigen indischen Philosophie fast unberücksichtigt geblieben ist. Mit der letzteren stimmen jedoch Buddhismus und Jinismus darin überein, dass sie ebenso wie alle eigentlichen Systeme Indiens versprechen, den Menschen von den Qualen des fortgesetzten weltlichen Daseins zu erlösen und dass sie als die Wurzel des Weltübels ein bestimmtes ‚Nichtwissen' zu erkennen glauben;

von der Seele gelten würde, als sie bei der Wanderung durch verschiedene Körper sich diesen angleichen, d. h. sich ausdehnen und zusammenziehen müsste, was nur etwas aus Theilen bestehendes thun kann. Hauptsächlich aber handelt es sich um folgende Anschauungen des Buddhismus. Die Sâṃkhya's wenden sich vor allen Dingen gegen die Leugnung der Seele als eines in sich geschlossenen, beharrenden Princips (Sûtra I. 20, V. 77), ferner gegen die Lehre, dass allen Dingen nur eine momentane Existenz zukomme (Sûtra I. 27 ff., 34—40), und dass die Erlösung die Vernichtung des Selbstes sei (Sûtra V. 77, 78, Vijñ. zu Sûtra I. 7). Auch die speciellen Lehren der buddhistischen Sekten werden bekämpft; so die der Yogâcâra's, dass allein das Denken Realität besitze (Sûtra I. 42, 43, 79), und die der Mâdhyamika's, dass nur das Nichts existire (Sûtra I. 44—47). Selbst gegen buddhistische Theorien und Erklärungen von untergeordneter Bedeutung wird polemisirt: gegen die Leugnung des Genus — oder wie wir sagen würden: gegen den Nominalismus — (Sûtra V. 91—93), gegen die Leugnung der Bewegung (Sûtra V. 101), gegen die Erklärung des Begriffes Aehnlichkeit (Sûtra V. 94, 95) und gegen die Definition der Wahrnehmung (Anir. zu Sûtra I. 89). Aus allem dem geht hervor, dass die Sâṃkhya's der späteren Zeit in dem Buddhismus, der doch im wesentlichen aus ihrem System erwachsen war, einen ihrer Hauptgegner erblickten.

in der philosophischen Begründung ihrer Sätze aber lassen sie Methode und Klarheit des Denkens vermissen [1]).

In welchem Zusammenhang das Yoga-System Patañjali's mit der Sâṃkhya-Philosophie steht und welchen Charakter es trägt, ist bereits oben S. 40 ff. erörtert worden [2]).

Im Gegensatz zu diesen beiden nahe verwandten Systemen, Sâṃkhya und Yoga, sind die alten echt brahmanischen Elemente, das Ritual und die idealistische Spekulation der Upanishad's, in methodischer Weise ausgebildet in den beiden folgenden eng zusammengehörenden Systemen, deren Entstehung wir etwa an den Anfang unserer Zeitrechnung verlegen können [3]).

Die von Jaimini begründete Pûrva- oder Karmamîmâṃsâ ‚die erste Untersuchung oder die Untersuchung über den Werkdienst', gewöhnlich kurz Mîmâṃsâ genannt, ist wohl nur wegen ihrer Form und ihrer Verbindung mit der Vedânta-Lehre zu den philosophischen Systemen

---

[1]) Man vergleiche besonders die buddhistische Formel vom Causalnexus bei Oldenberg, Buddha, zweiter Abschnitt, zweites Kapitel.

[2]) Wenn die Sâṃkhya-Lehrer sich gegen die Annahme eines persönlichen Gottes wenden (Gauḍapâda zu Kârikâ 61, Vâcaspatimiçra zu Kârikâ 57, Sâṃkhyasûtra I. 92—94, V. 2—12, 46, 126, 127, VI. 64), so ist wohl vorauszusetzen, dass die Polemik ebenso gegen die Anhänger des Yoga-Systems, als gegen die der Nyâya-Vaiçeshika-Philosophie gerichtet ist. Abgesehen davon aber controvertiren die Sâṃkhya's nur eine einzige Yoga-Lehre, nämlich die Theorie des Sphoṭa. Darunter ist in der Yoga-Philosophie das Wortganze verstanden, das von dem durch die einzelnen Buchstaben gebildeten Worte verschieden gedacht wird. Der Sphoṭa ist einheitlich und ewig und manifestirt sich in dem ausgesprochenen Worte, d. h. er ist — in unserer Sprache — die durch den Buchstabencomplex zum Ausdruck gebrachte Vorstellung (vgl. Deussen, Vedânta S. 76 ff.). Dieser richtige, aber in unklarer Weise formulirte Gedanke wird Sâṃkhyasûtra V. 57 mit äusserlichen Gründen zurückgewiesen.

[3]) S. oben S. 43.

gerechnet worden; denn sie beschäftigt sich mit der Interpretation des Veda, der für sie ungeschaffen ist und von Ewigkeit her existirt, klassificirt seine Bestandtheile, und handelt von den Regeln zur Vollziehung der Ceremonien, sowie von den im einzelnen für diese in Aussicht stehenden Belohnungen. Das letzte ist das hauptsächliche Thema dieses Systems, in dem die eigentliche Schriftgelehrtheit des Brahmanenthums condensirt ist [1]). Bei den europäischen Indologen hat die Mîmâṃsâ bis jetzt wenig Beachtung gefunden; die beste Beschreibung ihres Inhalts bieten die Introductory Remarks in G. Thibaut's Ausgabe des Arthasaṃgraha (Benares Sanskrit Series, 1882).

Die Uttara- oder Brahma-mîmâṃsâ ‚die zweite Untersuchung oder die Untersuchung über das Brahman' [2]), meist mit dem Namen Vedânta bezeichnet, verhält sich

[1]) Mit dem Sâṃkhya-System stimmt die Mîmâṃsâ nur insofern überein, als sie keinen Gott annimmt; sonst sind alle charakteristischen Mîmâṃsâ-Lehren denen unseres Systems entgegengesetzt. Mehrere derselben werden in den Sâṃkhya-Schriften bekämpft: so die von den Erkenntnissmitteln, deren Jaimini ausser den von den Sâṃkhya's anerkannten (Perception, Schlussfolgerung und autoritative Ueberlieferung) noch die Analogie, die Selbstverständlichkeit, das Nichtsein, das Enthaltensein in etwas und die Sage constatirt (s. Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 5, Vijñ. zu Sûtra I. 88). Die Lehre Jaimini's von der Ewigkeit des Veda wird Sûtra V. 45 widerlegt. Am entschiedensten jedoch wendet sich unser System gegen den Satz der Mîmâṃsâ, dass die Laute ewig seien, und gegen die darauf gegründete Theorie, dass die Verbindung von Wort und Bedeutung nicht von menschlicher Uebereinkunft abhängig sei, sondern dass die Bedeutung dem Worte *φύσει* innehafte. (Vgl. Ballantyne, Christianity contrasted with Hindū Philosophy, London 1859, p. 176—195: 'The eternity of sound, a dogma of the Mîmânsâ'). Die Polemik dagegen findet sich Sûtra V. 58—60, 97, 98. Auch wo die Sâṃkhya-Schriften sich gegen das brahmanische Ceremonialwesen wenden (Kârikâ 2 und Sûtra I. 82—85), dürfen ihre Ausführungen als gegen die Lehren der Mîmâṃsâ gerichtet gelten.

[2]) Auch Çârîraka-mîmâṃsâ ‚die Untersuchung über die Verkörperung (des Brahman)' genannt.

zu den älteren Upanishad's — um einen Ausdruck Deussen's[1]) zu gebrauchen — wie die christliche Dogmatik zum neuen Testament. Ihr Begründer, Bâdarâyaṇa, hat die vorher besprochenen Lehren von dem Brahman-Âtman aufgenommen und zu dem System weiter entwickelt, das bis auf den heutigen Tag die Weltanschauung der indischen Denker bestimmt. Dieses System hat eine vortreffliche und erschöpfende Behandlung in dem schon mehrfach citirten Werke Deussen's gefunden, das einem Jeden, der sich für indische Philosophie interessirt, auf das angelegentlichste zu empfehlen ist[2]). Die Basis des Vedânta ist der Satz von der Identität unseres Selbstes mit dem Brahman. Da nun das ewige unendliche Brahman nicht aus Theilen bestehen und keiner Veränderung unterliegen kann, so ist unser Selbst nicht ein Theil oder eine Emanation desselben, sondern das ganze untheilbare Brahman. Ein anderes Seiendes ausser diesem giebt es nicht, und deshalb wird der Inhalt des Vedânta-Systems in dem Ausdruck *advaita-vâda* ‚Lehre von der Zweitlosigkeit' zusammengefasst. Der Widerspruch, den die Erfahrung und der überlieferte Glaube an die Seelenwanderung und an die Vergeltung gegen diesen Satz erheben, bedeutet für Bâdarâyaṇa nichts; die Erfahrung und die Lehre von der Vergeltung werden erklärt durch das dem Menschen angeborene Nichtwissen *(avidyâ)*, das die Seele verhindert, sich von dem Leibe und den Organen zu unterscheiden und die empirische Welt als eine Illusion *(mâyâ)* zu erkennen. Nach dem Grunde und Ursprung dieses Nichtwissens forscht die Vedânta-Philosophie nicht; sie lehrt uns nur, dass es da ist und dass es durch das Wissen

---

[1]) System des Vedânta S. 22.

[2]) Wem es an Zeit gebricht, das umfangreiche Werk durchzustudiren, der sollte sich wenigstens nicht die Mühe verdriessen lassen, die anhangsweise hinzugefügte ‚Kurze Uebersicht der Vedântalehre' S. 487—514, die eine klare Darstellung der Hauptlehren des Systems bietet, zu lesen.

(vidyâ) vernichtet wird, d. h. durch die universelle Erkenntniss, welche die illusorische Natur alles dessen, was nicht Seele ist, und die absolute Identität der Seele mit dem Brahman erfasst. Mit dieser Erkenntniss sind die Bedingungen für die Fortsetzung des Weltdaseins der Seele aufgehoben — denn dieses ist ja nur ein Schein, eine Täuschung —, und die Erlösung ist erreicht [1]).

In dieser Weise sind die Brahmasûtra's, das Lehrbuch des Bâdarâyaṇa, von dem berühmten Exegeten Çaṃkara (über dessen Zeit oben S. 42 Anm. zu vergleichen ist) ausgelegt worden, und auf dessen Commentar [2]) gründet sich Deussen's Darstellung des Systems. Da nun dieses Lehrbuch — ebenso wie die Hauptwerke der anderen Schulen — in die Form an sich unverständlicher Aphorismen gekleidet ist, können wir aus seinem Wortlaute nicht nachweisen, dass Çaṃkara mit seinen Erklärungen immer das richtige getroffen hat; aber innere Gründe machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass

---

[1]) Es liegt auf der Hand, dass die Sâṃkhya-Schriften die Widerlegung der Vedânta-Philosophie sich ganz besonders angelegen sein lassen mussten. Die Sâṃkhyasûtra's wenden sich wiederholt (I. 150—154, V. 61—65, VI. 46—51) gegen die Lehre von der Einheit der Seele und sowohl dabei, als auch besonders I. 20—22, gegen die Anschauung, dass diese einheitliche Seele das einzig reale sei. Auch die Stellen, an denen die Realität der Materie direkt gelehrt wird (Sûtra I. 79, VI. 52), sind gegen das Vedânta-System gerichtet. Die Verbindung der Seele mit dem Nichtwissen, auf der nach dem Vedânta die ganze Empirie beruht, wird Sûtra V. 13—19, 65 bekämpft; und schliesslich wird die Vedânta-Lehre, dass die erlöste Seele (oder — was dasselbe ist — das Brahman) nicht nur aus Sein und Denken, sondern auch aus Wonne bestehe, Sûtra V. 66—68 mit der Begründung zurückgewiesen, dass sich die Begriffe Denken oder Geist und Wonne gegenseitig ausschliessen. Ueber diesen letzten Punkt vgl. Paul Markus, die Yoga-Philosophie § 17.

[2]) Jetzt vollständig von Deussen ins Deutsche übersetzt (Leipzig 1887) und von G. Thibaut ins Englische (Sacred Books of the East, Vol. XXXIV, Oxford 1890, Vol. XXXVIII, XLVI; die beiden letzten Bände sind noch nicht erschienen.

die Ausführungen Çaṃkara's in allen wesentlichen Punkten mit dem System übereinstimmen, das in den Brahmasûtra's niedergelegt ist. Die spätere Zeit hat eine grosse Reihe von anderen Commentaren zu den Brahmasûtra's hervorgebracht, die zum Theil den religiös-philosophischen Standpunkt bestimmter Sekten zum Ausdruck bringen. Der bedeutendste unter diesen Commentaren ist der des Râmânuja, aus der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Râmânuja gehörte einer der ältesten indischen Sekten an, den Bhâgavata's oder Pâñcarâtra's, die sich zu einem ursprünglich unbrahmanischen, populären Monotheismus bekannten und das Heil allein in der Gottesliebe *(bhakti)* erblickten. Bei der Brahmanisirung dieser Sekte ist ihr Gott (Bhagavant, Vâsudeva, Purushottama oder Nârâyaṇa genannt) mit Vishṇu identificirt worden, und seitdem gelten die Bhâgavata's für eine vishṇuitische Sekte. Ihre Lehre, welche christlichen Anschauungen nahe verwandt, aber meines Erachtens vom Christenthum nicht beeinflusst ist, tritt uns namentlich in der Bhagavadgîtâ, in den Çâṇḍilyasûtra's, im Bhâgavata Purâṇa und in den eigentlichen Lehrbüchern der Sekte entgegen, zu denen wir auch Râmânuja's Commentar zu den Brahmasûtra's rechnen dürfen. Nach der Meinung der Bhâgavata's sind die individuellen Seelen nicht mit der höchsten Seele oder Gott identisch und auch nicht durch eine Art ‚Nichtwissen‘ in das Weltdasein verstrickt, sondern durch den Unglauben. Gläubige Liebe zu Gott ist das Mittel zur Erlösung, das heisst: zur Vereinigung mit dem Höchsten. Das System, das Râmânuja in die Brahmasûtra's hineingetragen hat, findet man am besten dargestellt bei R. G. Bhandarkar, Report on the search for Sanskrit Manuscripts during the year 1883—84, Bombay 1887, p. 68 ff.

Wie von den bisher besprochenen Systemen je zwei in enger Verbindung stehen, Sâṃkhya-Yoga auf der einen und Mîmâṃsâ-Vedânta auf der anderen Seite, so sind auch die beiden letzten als orthodox geltenden

Systeme, Vaiçeshika und Nyâya, in späterer Zeit geradezu mit einander verschmolzen worden. Den Anlass dazu hat offenbar der Umstand gegeben, dass beide die Entstehung der Welt aus Atomen lehren und sich durch eine scharfe Klassificirung der Begriffe auszeichnen; doch ist das Vaiçeshika-System sicher von sehr viel höherem Alter, als das des Nyâya. Gegen das erstere wird bereits in den Brahmasûtra's II. 2. 12—17 polemisirt, wo sich zum Schluss die interessante Bemerkung findet, dass es keine Beachtung verdiene, weil doch Keiner es annehme. Diese Geringschätzung hat sich jedenfalls im späteren Indien in grosse Beliebtheit verwandelt.

Als Begründer des Vaiçeshika-Systems gilt Kaṇâda (Kaṇabhuj oder Kaṇabhaksha); doch scheint dieser Name, der etymologisch ‚Atom-Esser' bedeutet, ursprünglich ein auf den Charakter des Systems sich beziehender Spottname gewesen zu sein, der den wirklichen Namen des Stifters verdrängt hat.

Die Stärke des Systems beruht in der Aufstellung der Kategorien, unter die sich nach Kaṇâda's Meinung alles Existirende subsumiren lässt: Substanz, Qualität, Bewegung (oder Handlung), Gemeinsamkeit, Verschiedenheit und Inhärenz. Diese Begriffe werden sehr genau definirt und in ihre Unterabtheilungen zerlegt. Von besonderem Interesse ist für uns die Kategorie der Inhärenz oder Untrennbarkeit *(samavâya)*. Dieses Verhältniss, das streng von der gelegentlichen, lösbaren Verbindung *(saṃyoga)* geschieden wird, besteht zwischen einem Ding und seinen Eigenschaften, zwischen dem Ganzen und seinen Theilen, zwischen der Bewegung und dem sich Bewegenden, zwischen der Species und dem Genus [1]).

Spätere Anhänger des Vaiçeshika-Systems haben den sechs Kategorien eine siebente hinzugefügt, die auf

---

[1]) Vgl. Max Müller, ‚Beiträge zur Kenntniss der indischen Philosophie' in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft VI. 13, 14, 33, 34.

die Entwickelung der logischen Untersuchungen einen verhängnissvollen Einfluss ausgeübt hat: die Nichtexistenz *(abhâva)*. Auch diese Kategorie ist mit indischer Subtilität in Unterarten eingetheilt, nämlich in die priore, posteriore, bedingte und absolute Nichtexistenz. Wir würden in positiver Weise anstatt ‚priore Nichtexistenz‘ zukünftige Existenz, anstatt ‚posteriore Nichtexistenz‘ vergangene Existenz sagen; die ‚bedingte‘ oder ‚reciproke Nichtexistenz‘ ist dasjenige Verhältniss, das zwischen zwei nicht-identischen Dingen besteht (z. B. die Thatsache, dass ein Topf nicht ein Kleid ist und umgekehrt); die ‚absolute Nichtexistenz‘ wird durch das Beispiel von der Unmöglichkeit des Feuers im Wasser erläutert.

Kaṇâda hat sich nun aber keineswegs darauf beschränkt, die Kategorien aufzustellen und zu specialisiren. Bei ihrer Erörterung bemüht er sich, die verschiedensten Probleme des Seins und des Denkens zu lösen und so zu einer umfassenden philosophischen Weltanschauung zu gelangen. Die Kategorie Substanz, unter welchen Begriff nach ihm Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele und Denkorgan fallen, giebt ihm Gelegenheit, seine Theorie von der Entstehung der Welt aus Atomen zu entwickeln; die Kategorie Qualität, zu der ausser den Eigenschaften der Materie auch die geistigen Eigenschaften: Erkennen, Freude, Schmerz, Wünschen, Abneigung, Energie, Verdienst, Schuld und Anlage gerechnet werden, führt ihn dazu, seine Psychologie zu entwickeln und seine Lehre von den Quellen der Erkenntniss darzustellen.

Die psychologische Seite dieses Systems ist sehr merkwürdig und zeigt gewisse Analogien mit den entsprechenden Anschauungen der Sâṃkhya-Philosophie. Die Seele ist nach Kaṇâda anfangslos, ewig und alldurchdringend, also weder an Zeit noch Raum gebunden. Wenn nun die Seele unmittelbar mit den Objekten der Erkenntniss in Verbindung träte, so würden ihr alle Objekte gleichzeitig zum Bewusstsein kommen. Dass dies nicht der Fall ist, erklärt Kaṇâda durch die Annahme des Denkorgans oder inneren

Sinnes *(manas)*, mit dem die Seele in der engsten Verbindung steht. Durch dieses Manas allein erkennt die Seele, und zwar nimmt sie durch dasselbe nicht nur die Aussendinge, sondern auch ihre eigenen Qualitäten wahr. Das Manas ist im Gegensatz zur Seele ein Atom und als solches nur im Stande, ein einziges Objekt in jedem gegebenen Augenblick zu erfassen.

Die Vaiçeshikasûtra's sind von Röer ins Deutsche übersetzt (in Bd. 21 und 22 der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft) und — leider nicht in mustergiltiger Weise — mit reichlichen Auszügen aus den Commentaren ins Englische von A. E. Gough, Benares 1873.

Das letzte der sechs brahmanischen Systeme, die Nyâya-Philosophie Gotama's, ist eine Weiterbildung und Ergänzung der Lehren Kaṇâda's. Seine eigentliche Bedeutung beruht in der ausserordentlich eingehenden und scharfsinnigen Darstellung der formalen Logik, die bis auf den heutigen Tag in Indien unangetastet geblieben ist und allen philosophischen Studien als Basis dient. Die Lehre von den Erkenntnissmitteln (Perception, Schlussfolgerung, Analogie und glaubwürdiges Zeugniss), den Syllogismen, den Trugschlüssen und dergl. ist mit der grössten Ausführlichkeit behandelt. Welches Gewicht der Logik im Nyâya-System beigemessen wird, geht schon aus dem ersten Sûtra von Gotama's Lehrbuch hervor, in dem 16 logische Begriffe mit dem Bemerken aufgezählt werden, dass von der richtigen Erkenntniss ihrer Natur die Erreichung des höchsten Heiles abhänge. Die Psychologie des Nyâya stimmt völlig mit der des Vaiçeshika-Systems überein. Auch die metaphysischen Grundlagen sind hier dieselben wie dort; in beiden Systemen gilt die Welt für ein Conglomerat von ewigen, unveränderlichen und ursachlosen Atomen. In späterer Zeit sind beide Systeme zum Theismus übergegangen, wenn sie auch nicht dahin gelangt sind, einen Schöpfer der Materie anzunehmen. Ihre Theologie ist erst in Udayanâcârya's Kusumâñjali (gegen 1300 n. Chr.) und in denjenigen Werken ent-

wickelt, welche die Nyâya- und Vaiçeshika-Lehren gemeinsam behandeln [1]). Gott ist nach denselben eine bestimmte Seele wie alle übrigen individuellen, gleich ihm ewigen Seelen, nur mit dem Unterschiede, dass ihm diejenigen Qualitäten fehlen, die das Wandern der anderen Seelen, soweit sie noch nicht erlöst sind, bedingen oder durch das Wandern bedingt sind (Verdienst, Schuld, Abneigung, Freude, Schmerz), und dass er allein die besonderen Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit besitzt, durch die er zum Leiter und Ordner des Universums befähigt ist [2]).

---

[1]) Schon Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation p. 5—8, bezweifeln, ob die Vaiçeshika- und Nyâya-sûtra's selbst die Existenz Gottes anerkennen. Da dieser Zweifel vollständig berechtigt ist (vgl. darüber noch Banerjea's Dialogues on the Hindu philosophy p. IX, 141 ff.), so nehme ich keinen Anstand, den ursprünglichen Atheismus des Vaiçeshika und Nyâya auf den Einfluss der Sâṃkhya-Philosophie zurückzuführen. Obwohl jene beiden Schulen in einem starken Gegensatz zu unserem System stehen, verrathen sie doch in manchen und wichtigen Anschauungen ihre Anlehnung an Grundlehren des Sâṃkhya. Ausser dem oben erwähnten Dogma, das die Seelen für anfangslos und alldurchdringend erklärt, nenne ich die bemerkenswerthe pessimistische Färbung der Nyâya-Vaiçeshika-Literatur, die Verwerfung der himmlischen Glückseligkeit als eines vergänglichen, zu neuem Elend führenden Erfolges, die Lehre, dass selbst gute Werke ein Hinderniss für die Erreichung der Erlösung seien, und die Anschauung, dass die Erlösung eine Aufhebung der Freude ebenso wie des Schmerzes bedeute. Belegstellen für diese Anschauungen aus den Nyâya- und Vaiçeshika-Schriften findet man bei Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation p. 15—22. Hierher gehört auch wohl die Vorliebe für die ziffernmässige Feststellung der Kategorien und die Lehre, dass der Körper nicht aus den fünf Elementen, sondern allein aus dem Element Erde bestehe (s. unten im dritten Abschnitt II. 9).

[2]) Welche unbestimmten Vorstellungen die heutigen Anhänger der Nyâya-Philosophie mit dem Gottesbegriff verbinden, ist aus H. Jacobi's interessantem Aufsatz „die Gottesidee in der indischen Philosophie“ zu ersehen (Philosophische Monatshefte XIII. 417 —438).

Die Nyâyasûtra's sind bis auf das letzte (fünfte) Buch mit erklärenden Auszügen aus dem Commentar des Viçvanâtha von J. R. Ballantyne ins Englische übersetzt (drei Theile, Allahabad 1850, 1853, 1854) [1]).

---

[1]) Die meisten Lehren der Nyâya-Vaiçeshika-Philosophie werden in den Sâṃkhya-Schriften bekämpft. Da sie nur in Ausnahmefällen von einander getrennt sind, sollen sie auch hier gemeinschaftlich erwähnt werden. Gegen die Aufstellung der 6, resp. 16, Kategorien wenden sich die Sâṃkhyasûtra's I. 25, V. 85, 86 mit der Bemerkung, dass sie nicht erschöpfend sei; gegen die Lehre, dass es nur 9 Substanzen gebe, VI. 38 mit dem Hinweis auf die (von den Naiyâyika's und Vaiçeshika's nicht anerkannte) Urmaterie; gegen die Atomistik und gegen die Zulässigkeit des Begriffes Atom überhaupt V. 87, 88 (vgl. auch Vijñânabhikshu zu I. 62, der — wie schon vor ihm Çaṃkara zum Brahmasûtra II. 2. 12 — den Einwand erhebt, dass durch die Verbindung von Atomen, die keine Ausdehnung haben, nie ein ausgedehntes Aggregat entstehen könne). Die Sâṃkhya-Lehre von der steten Realität der Produkte *(sat-kârya-vâda)* wird mit besonderer Beziehung auf die entgegengesetzte Theorie des Nyâya-Vaiçeshika, der zufolge das Produkt vor der Entstehung und nach der Vernichtung keine Realität besitzt, in der Sâṃkhyatattva-kaumudî zu Kârikâ 9 und in den Sûtra's I. 113, 114, 121 dargestellt. Wegen der Polemik gegen die Annahme eines persönlichen Gottes vgl. oben S. 111, Anm. 2. Ausserdem sind noch die folgenden Sâṃkhyasûtra's direkt gegen bestimmte Nyâya-Vaiçeshika-Lehren gerichtet: V. 46, 47 gegen den Satz, dass der Veda von Gott verfasst sei; V. 55 gegen die *anyathâ-khyâti*, d. h. gegen die Vorstellung, dass ein Ding unter einer andern als seiner eignen Form erscheinen könne (vgl. auch Vijñânabhikshu zu II. 33); V. 71 gegen die Lehre, dass der innere Sinn *(manas)* ein Atom sei, denn derselbe trete gleichzeitig mit mehreren äusseren Sinnen in Verbindung (vgl. auch Vijñânabhikshu zu II. 32); V. 72 gegen die Lehre, dass der innere Sinn, Zeit, Raum, Aether und die Atome von Erde, Wasser, Feuer und Luft ewig seien; V. 75 gegen die Erklärung der Erlösung als der Aufhebung besonderer Eigenschaften der Seele; V. 84 gegen den Satz, dass die Sinne aus den Elementen gebildet seien; und V. 99 gegen die Berechtigung des Begriffes der Inhärenz *(samavâya)*, wofür nach der Ansicht der Sâṃkhya's einfach ‚das Wesen *(svarûpa)* des Dinges' zu sagen ist.

Es ist bereits erwähnt worden, dass die sechs Systeme Mîmâṃsâ, Vedânta, Sâṃkhya, Yoga, Vaiçeshika und Nyâya von dem Brahmanenthum als orthodoxe *(âstika)* anerkannt sind; aber der Leser wird bemerkt haben, dass diese Bezeichnung in Indien eine andere Bedeutung hat als bei uns. Es hat in jenem Lande nicht nur zu allen Zeiten die absoluteste Gedankenfreiheit geherrscht, sondern die philosophische Spekulation hat sich auch — selbst in ihren kühnsten Formen — in einer Eintracht mit der Volksreligion befunden, wie sie auf Erden nicht wieder zwischen diesen beiden feindlichen Mächten bestanden hat. Nur ein Zugeständniss verlangte die Brahmanenkaste: die Anerkennung ihrer Vorrechte und der Infallibilität des Veda. Wer sich dazu verstand, galt als

---

Da die Psychologie der Nyâya-Vaiçeshika-Philosophie auf der Anschauung beruht, dass die Seele als solche Qualitäten besitze, so sind zweifellos gegen diese Lehre alle diejenigen Stellen der Sâṃkhya-Schriften gerichtet, an denen die Qualitätlosigkeit, die absolute Unberührtheit und Unthätigkeit der Seele constatirt und bewiesen wird (Kârikâ 19, 20, Sûtra I. 15, 146, 164, V. 13, VI. 10, 62; vgl. auch die zahlreichen Stellen s. v. *kartar* in den Indices zu meinen Textausgaben). Vijñânabhikshu polemisirt oftmals in seinem Commentar unter ausdrücklicher Bezeichnung der Naiyâyika's und Vaiçeshika's als seiner Widersacher dagegen, dass die Seele Qualitäten habe, dass sie unmittelbar Freude oder Schmerz empfinde und in irgend einer Weise thätig sei (s. in dem Index zu meiner Ausgabe des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya). Im Zusammenhang damit steht seine Widerlegung der Nyâya-Vaiçeshika-Lehre von dem Zustandekommen der Wahrnehmung und Erkenntniss (im Comm. zu I. 87, 91, 145—147), über deren Einzelheiten ich auf meine Uebersetzung des Werkes verweisen kann.

Von speciellen Lehren jener Schulen finde ich noch die folgenden beiden bei Vijñânabhikshu bekämpft: 1) dass eine Combination mehrerer Kategorien *(jâti-sâṃkarya)* unzulässig sei (im Comm. zu I. 109, II. 32) und 2) dass die Leitung der Körperbildung von Seiten der Seele durch das *adṛshṭa* ‚die nachwirkende Kraft von Verdienst und Schuld‘ vermittelt werde (Einl. zu VI. 62).

orthodox, und damit war ihm ein viel grösserer Lehrerfolg gesichert, als wenn er sich durch Verweigerung jener Anerkennung offen als Ketzer *(nâstika)* bekannt hätte. Die von den Brahmanen geforderte Concession brauchte, soweit sie sich auf die Schrift bezog, nur eine nominelle zu sein; sie nöthigte weder zu einer Uebereinstimmung mit den Lehren des Veda noch zu dem Bekenntniss irgend eines Gottesglaubens.

Neben den bisher in diesem Kapitel erwähnten brahmanischen und unbrahmanischen Systemen finden wir auch in Indien die Weltanschauung, die ‚so alt ist als die Philosophie, aber nicht älter‘ [1]): den Materialismus. Das Sanskritwort für Materialismus ist *lokâyata* (‚auf die Sinnenwelt gerichtet‘) und die Materialisten heissen *lokâyatika* oder *laukâyatika*, werden aber gewöhnlich nach dem Namen des Begründers ihrer Lehre Cârvâka's genannt. Wir haben schon oben (S. 19, 20) ein paar Spuren angetroffen, die dafür zeugen, dass bereits in dem vorbuddhistischen Indien Verkündiger rein materialistischer Lehren aufgetreten sind; und es ist kein Zweifel darüber, dass diese seitdem zu allen Zeiten wie heute zahlreiche heimliche Anhänger gehabt haben. Wenn uns auch eine Quelle (Bhâskarâcârya zum Brahmasûtra III. 3. 53) [2]) das einstmalige Vorhandensein eines Lehrbuchs des Materialismus, der Sûtra's des Bṛhaspati (des mythischen Begründers), bezeugt, so hat der Materialismus doch sonst in Indien keine literarische Gestaltung gefunden. Wir sind somit zum Verständniss desselben wesentlich auf die Polemik angewiesen, die gegen ihn in den Lehrbüchern der anderen philosophischen Schulen geübt wird, und auf das seiner Darstellung gewidmete erste Kapitel des Sarva-darçana-saṃgraha, eines im 14ten Jahrhundert von dem bekannten Vedânta-Lehrer Mâdhavâcârya verfassten

---

[1]) Die ersten Worte von Lange's Geschichte des Materialismus.

[2]) S. Colebrooke, Misc. Ess.² I. 429.

Compendiums aller philosophischen Systeme (ins Englische übersetzt von Cowell und Gough, London 1882). Mâdhavâcârya beginnt seine Ausführungen mit dem Bedauern darüber, dass die Mehrzahl der lebenden Menschen dem von Cârvâka vertretenen Materialismus anhänge.

Ein anderer Vedânta-Lehrer, Sadânanda, spricht in seinem Vedântasâra § 148—151 von vier materialistischen Schulen, die sich von einander durch die Auffassung der Seele unterscheiden; nach der ersten sei die Seele identisch mit dem groben Leib, nach der zweiten mit den Sinnen, nach der dritten mit dem Athem und nach der vierten mit dem Denkorgan oder dem inneren Sinn *(manas)*. Eine principielle Verschiedenheit besteht zwischen diesen vier Anschauungen nicht; denn die Sinne, der Athem und das innere Organ sind ja nur Attribute oder Theile des Körpers. An verschiedene Richtungen innerhalb des indischen Materialismus ist deshalb nicht zu denken.

Die Cârvâka's lassen als Erkenntnissmittel allein die Perception gelten und verwerfen die Schlussfolgerung. Als das einzig reale erkennen sie die vier Elemente an, d. h. die Materie. Wenn durch die Verbindung der Elemente der Körper gebildet ist, so entsteht nach ihrer Lehre der Geist ebenso wie die berauschende Kraft aus der Mischung bestimmter Stoffe. Mit der Vernichtung des Körpers ist auch der Geist wieder vernichtet. Die Seele ist also nichts anderes als der Körper mit dem Attribute der Intelligenz, da eine vom Körper verschiedene Seele durch Sinneswahrnehmung nicht festzustellen ist. Natürlich werden auch alle anderen übersinnlichen Dinge geleugnet und zum Theil mit Ironie behandelt. Die Hölle ist irdischer Schmerz, durch irdische Ursachen hervorgerufen; das höchste Wesen ist der König des Landes, dessen Dasein durch die Wahrnehmung der ganzen Welt erwiesen wird; die Erlösung ist die Auflösung des Körpers. Die nachwirkende Kraft des Verdienstes und der Schuld, die nach dem

Glauben aller anderen Schulen das Schicksal eines Jeden bis in die kleinsten Einzelheiten hin bestimmt, existirt für den Cârvâka nicht, weil dieser Begriff nur durch Schlussfolgerung gewonnen wird. Auf den Einwand eines orthodoxen Philosophen, dass für den, der diesen allmächtigen Faktor negire, die verschiedenartigen Erscheinungen dieser Welt keine Ursache haben, erwidert der Cârvâka, die eigne Natur der Dinge sei die Ursache, aus der die Erscheinungen hervorgehen.

Die praktische Seite dieses Systems zeigt uns den rohesten Eudämonismus; denn Sinnenlust wird als das einzig erstrebenswerthe Gut hingestellt. Der Einwand, dass sinnliche Freuden nicht das höchste Ziel des Menschen sein können, weil ihnen stets ein gewisses Maass von Schmerz beigemischt sei, wird mit der Bemerkung zurückgewiesen, dass es Sache unsrer Klugheit ist, die Freuden so rein wie möglich zu geniessen und sich dem mit der Lust untrennbar verbundenen Schmerz so viel wie möglich zu entziehen. Der Mensch, der Fische wünsche, nehme ihre Schuppen und Gräten, und wer Reis haben wolle, die Halme mit in den Kauf. Darum habe es keinen Sinn, aus Furcht vor dem Schmerz auf die Lust zu verzichten, die wir instinctiv als unserer Natur zusagend empfinden.

Die Veden werden für ein Geschwätz von Schelmen erklärt, das mit den drei Fehlern der Unwahrheit, des inneren Widerspruchs und der nutzlosen Wiederholung behaftet sei, und die Vertreter vedischer Wissenschaft für Betrüger, deren Lehren sich gegenseitig aufheben. Das brahmanische Ritual ist für die Cârvâka's ein Schwindel, und die kostspieligen und mühevollen Opfer haben nur den einen Nutzen, den Schlauköpfen, die sie vollziehen, den Lebensunterhalt zu verschaffen. „Wenn ein beim „Jyotishṭoma geopfertes Thier in den Himmel gelangt, „warum schlachtet der Opferer da nicht lieber seinen „eigenen Vater?“ Kein Wunder, dass für den rechtgläubigen

Inder die Lehre der Cârvâka's die schlimmste aller Ketzereien ist [1]).

Ausser den Systemen, die ich hier kurz besprochen habe, nennt der vorher erwähnte Sarva-darçana-saṃgraha noch sechs weitere Schulen, die jedoch in dieser Uebersicht

---

[1]) Wie die Lehrbücher der anderen orthodoxen Schulen, suchen auch die Sâṃkhya-Schriften diesen gefährlichen Materialismus zu widerlegen. Die Lehre, dass es ausser der Perception kein anderes Erkenntnissmittel gebe, wird in der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 5 und in den Sûtra's V. 28, 29 entkräftet; an ersterer Stelle in der folgenden drastischen Weise: „Wenn der „Materialist erklärt: ‚Die Schlussfolgerung ist kein Erkenntniss- „mittel‘, wie kann von ihm dann ein Mensch als unwissend, im „Zweifel oder Irrthum seiend erkannt werden? Denn an einem „andern Menschen sind ja Unwissenheit, Zweifel und Irrthum un- „möglich . . . . . durch Sinneswahrnehmung zu erkennen . . . . „Demnach muss auch von Jenem die Unwissenheit u. s. w. an „anderen Menschen aus der Art ihres Vorhabens oder aus ihrer „Redeweise erschlossen, also selbst wider Willen die Schluss- „folgerung als Erkenntnissmittel anerkannt werden.“ Auch die Cârvâka-Theorie, dass nur farbige Objekte durch Perception erkannt werden können, wird im Sûtra V. 89 bekämpft. Aniruddha giebt dazu die Erklärung, dass z. B. in den Worten „der Vogel ist hier“ der Ausdruck ‚hier‘ zeige, dass auch der Raum wahrgenommen werde, und verweist ausserdem — ebenso wie Vijñânabhikshu — auf die angebliche Wahrnehmung übersinnlicher Gegenstände durch den Yogin. Ob das Sûtra V. 80 die materialistische Lehre, dass nur sinnliche Freuden ein vernünftiges Lebensziel seien, widerlegt (wie Vijñânabhikshu und Mahâdeva meinen), wird durch die andersartige Auslegung Aniruddha's zweifelhaft. Von Wichtigkeit aber sind die Sûtra's III. 20—22, V. 130 (129 Vijñânabhikshu), die den hauptsächlichsten Lehrsatz der Cârvâka's, dass der Geist nichts von dem Körper verschiedenes sei, bekämpfen. Das bei den Materialisten beliebte Gleichniss von der berauschenden Kraft, die nicht in den einzelnen Stoffen vorhanden sei und trotzdem in der Mischung sich zeige, wird als unzutreffend bezeichnet; denn es stehe fest, dass die berauschende Kraft in jedem der einzelnen Stoffe in feinem Zustande existire, und dass sie in der Mischung nicht entstehe, sondern nur zur Erscheinung komme. Das Erkenntnissvermögen aber sei in keinem der Elemente, aus denen der Körper gebildet ist, nachweisbar.

wegen ihrer untergeordneten Bedeutung und ihres nicht eigentlich philosophischen Charakters übergangen werden können. Es handelt sich zunächst um eine vishṇuitische, von Ânandatîrtha (oder Pûrṇaprajña) begründete Sekte und um vier çivitische, deren Systeme mit den Namen Nakulîça-Pâçupata, Çaiva, Pratyabhijñâ und Raseçvara bezeichnet sind. Die Lehren dieser fünf Sekten sind stark von vedantistischen und Sâṃkhya-Philosophemen durchsetzt. Das sechste System ist dasjenige Pâṇini's, d. h. die grammatische Wissenschaft, die in Mâdhava's Compendium deshalb unter die Philosophie gerechnet wird, weil die indischen Grammatiker sich zu dem in der Mîmâṃsâ gelehrten Dogma von der Ewigkeit des Lautes [1]) bekannten, und weil sie die Theorie des Sphoṭa, d. h. des untheilbaren einheitlichen Faktors, der in jedem Worte als der Träger seiner Bedeutung ruht [2]), in philosophischer Weise entwickelten.

Ueberblicken wir die grosse Fülle der in Indien gemachten Versuche, die Räthsel der Welt und unseres Daseins zu erklären, so lenkt die Sâṃkhya-Philosophie vor allen anderen schon deshalb unsere Blicke auf sich, weil sie allein ihre Aufgabe lediglich mit den Mitteln des Verstandes lösen will. Der wahrhaft philosophische Geist, mit dem sie die Methode handhabt, auf dem Wege logischer Beweisführung von den bekannten, uns durch die Erfahrung gebotenen Grössen zu unbekannten aufzusteigen, um so zu der Erkenntniss der letzten Ursachen zu gelangen, ist mit Bewunderung von allen Forschern anerkannt, die sich ernstlich mit diesem System beschäftigt haben [3]). Zum ersten Male in der Welt hat sich in Kapila's Lehre die

---

[1]) Vgl. oben S. 112 Anm. 1.

[2]) S. darüber S. 111 Anm. 2 und vgl. noch Ballantyne, Christianity contrasted with Hindû Philosophy, p. 189 ff.

[3]) S. z. B. Barthélemy Saint-Hilaire, Premier Mémoire sur le Sânkhya p. 488, und Röer, Lecture on the Sânkhya Philosophy p. 5, 12, 20, 24.

ganze Unabhängigkeit und Freiheit des menschlichen Geistes, das volle Vertrauen auf die eigene Kraft gezeigt. Wenn auch von John Davies (Sānkhya Kārikā, p. V) zu viel behauptet ist mit den Worten: "The system of Kapila ". . . . . contains nearly all that India has produced in the "department of pure philosophy", so darf doch das in den folgenden Abschnitten dargestellte System mehr als irgend ein anderes Erzeugniss der fruchtbaren indischen Spekulation das Interesse derjenigen Zeitgenossen beanspruchen, deren Weltanschauung auf die Resultate der modernen Naturwissenschaft gegründet ist.

Denen aber, die von einem monistischen Standpunkte auf die dualistische Weltanschauung geringschätzig herabblicken zu dürfen meinen, seien die Worte E. Röer's (in der Einleitung zur Ausgabe des Bhâshâpariccheda, p. XVI) entgegengehalten: "Though a higher development of philo-"sophy may destroy the distinctions between soul and "matter, that is, may recognise matter, or what is perceived "as matter, as the same with the soul (as for instance, "Leibniz did), it is nevertheless certain, that no true "knowledge of the soul is possible, without first drawing "a most decided line of demarcation between the pheno-"mena of matter and of the soul." Diese scharfe Grenzlinie zwischen den beiden Gebieten ist zum ersten Male von Kapila gezogen worden.

Zweiter Abschnitt.

Der Charakter der Sâṃkhya-Philosophie.

I. Allgemeines.

1. Der Name *sâṃkhya*.

Das Wort *sâṃkhya* erscheint erst in der jüngeren Upanishad-Literatur (nach Jacob's Concordance überhaupt nur je einmal in der Çvetâçvatara, Cûlikâ, Garbha und Muktikâ Upanishad) und dann häufiger im Mahâbhârata. Dass auch die grammatische Bildung des Wortes uns in spätere Zeiten weist, hat Weber, Indische Studien II. 184 hervorgehoben, aber dabei betont, dass man daraus nicht etwa auf die späte Existenz der Spekulationsweise, die dieser Name bezeichnet, schliessen dürfe. Wenn Kapila und seine ältesten Nachfolger ihrem System überhaupt einen Namen gegeben haben, so ist dieser verloren gegangen und später durch den uns geläufigen ersetzt worden.

Sâṃkhya ist von *saṃkhyâ* ‚Zahl' abgeleitet und bedeutet zunächst ‚aufzählend, Aufzählung', dann aber ‚Untersuchung, Unterscheidung, genaues Abwägen, Erwägung'. Die gewöhnliche Annahme ist nun, dass man von der zweiten Bedeutung ausgehend dem System Kapila's den Namen Sâṃkhya gegeben habe [1]). Ich halte das nicht

[1]) S. Colebrooke, Miscellaneous Essays² I. 241, Ballantyne, Lecture on the Sânkhya Philosophy p. 52, Röer, Lecture p. 8, 9, Barthélemy St.-Hilaire, Premier Mémoire p. 123, Hall, Sânkhya Sâra Preface p. 3, John Davies, Sânkhya Kârikâ p. 9.

für richtig. Zwar hat schon im Mahâbhârata das Wort *sâṃkhya* die übertragene Bedeutung ‚Unterscheidung u. s. w.' angenommen — die im Petersburger Wörterbuch s. v. gesammelten Stellen genügen, um dies zu constatiren —, doch wird durch andere Stellen klar, dass es sich dabei um eine Umdeutung des Wortes handelt, die erst durch den Charakter des Sâṃkhya-System herbeigeführt worden ist. Weil das Sâṃkhya-System methodische Erschliessung der Principien und vor allen Dingen scharfe Unterscheidung von Geist und Materie lehrte, ist im Laufe der Zeit dem Worte *sâṃkhya* die Bedeutung ‚methodische Erschliessung, Unterscheidung' beigelegt worden. Ursprünglich aber bedeutete das Wort nichts anderes als ‚aufzählend'; die Lehre Kapila's wurde wegen der Aufzählung der 25 Principien, auf welche die Anhänger des Systems seit jeher grosses Gewicht legten, und „vielleicht auch wegen der absonderlichen Vorliebe dafür, abstrakte Begriffe in trockene Zahlenverhältnisse zu zerlegen" [1]), die ‚Aufzählungs-Philosophie' genannt [2]). Es ist dies allerdings eine Bezeichnung, die dem wahren Wesen und Werthe des Sâṃkhya-Systems sehr wenig gerecht wird. Dadurch bin ich auf einen Gedanken gekommen, der mit meiner Beurtheilung der ältesten Geschichte des Systems im Einklang steht. Wenn man bedenkt, was für eine Rolle die ‚nicknames' in der indischen Namengebung spielen und wie oft der spöttische, verächtliche Inhalt dieser Namen in späterer Zeit in Vergessenheit gerathen ist, so scheint mir die Vermuthung nahe genug zu liegen, dass die Brahmanen die ihnen feindliche Sâṃkhya-Philosophie mit dem Spottnamen der ‚Aufzählungslehre' (*sâṃkhya* neutr.) und deren Anhänger als die ‚Zahlmenschen' (*sâṃkhya* masc.)

---

[1]) S. meine Uebersetzung der Sâṃkhya-tattva-kaumudî S. 522, 523.

[2]) S. Mahâbh. XII. 11393, 11409—10, 11673, Çûlikâ Upanishad 14, Weber, Indische Studien IX, 17 und Max Müller, Upanishads translated II. p. XXXV, XLI.

bezeichnet haben, und dass, als dann die Sâṃkhya-Lehre von dem Brahmanenthum anerkannt und übernommen wurde, der Name bestehen blieb, den man sich gewöhnt hatte zu gebrauchen. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch die Umdeutung des Namens, von der eben gehandelt wurde, am natürlichsten.

Dass in der indischen Literatur einige Male Sâṃkhya als nomen proprium oder Beiname eines alten Weisen [1]) sowie als einer der 1000 Namen Çiva's vorkommt [2]), scheint keine greifbaren Beziehungen zu unserem System zu haben.

2. Die Aufgabe des Systems.

Die Weltanschauung, die in den Sâṃkhya-Schriften zum Ausdruck kommt, ist consequenter Pessimismus. Alles bewusste Leben ist Leiden. Das Glück, von dem uns die Erfahrung zu zeugen scheint, existirt nicht in Wahrheit; denn auch die Lust ist mit Schmerzen durchsetzt und führt schliesslich zu Leid; darum wird auch sie „von den unterscheidenden zu den Schmerzen gerechnet [3])". Das schlimmste der Leiden aber ist die Nothwendigkeit der Wiederkehr von Alter und Tod in jeder neuen Existenz. „Alle lebenden Wesen ohne Unterschied leiden den durch „Alter und Tod bewirkten Schmerz; allen, selbst dem „Wurm, ist die Todesfurcht gemeinsam, die sich in dem „Wunsche darstellt: ‚Möge ich nicht aufhören zu existiren, „möge ich leben!' Und was Furcht hervorruft, ist Schmerz; „deshalb ist der Tod Schmerz [4])."

[1]) S. Weber, Ind. Stud. II. 292 und im Petersburger Wörterbuch s. v. 1, b.

[2]) S. Weber, Ind. Stud. I. 426 Anm.

[3]) S. Sâṃkhyasûtra VI. 6—9, Yogasûtra II. 15 und meine Uebersetzung der Sâṃkhya-tattva-kaumudî S. 523, 524; vgl. auch Paul Markus, die Yoga-Philosophie S. 56 ff.

[4]) S. T. Kaumudî zu Kârikâ 55; vgl. auch Sûtra III. 53. Bei Aniruddha zu Sûtra III. 3 wird der Begriff der Seelenwanderung *(saṃsaraṇa)* durch den der fortgesetzten Vernichtung *(nâça)* erklärt.

Die beiden Hauptwerke der Sâṃkhya-Schule, die Kârikâ und die Sûtra's, bezeichnen in den ersten Worten die vollständige Aufhebung des Schmerzes als die Aufgabe der Lehre, die sie vortragen. Dem wunderlichen Schematismus des Systems entsprechend, wird sogleich gesagt, dass es einen dreifachen Schmerz gebe [1]). Damit ist nach der übereinstimmenden Erklärung sämmtlicher Commentare gemeint 1) der in der eignen Person entstehende *(âdhyâtmika)*, d. h. der durch körperliche Leiden und Beschwerden des Gemüths verursachte, 2) der von anderen Wesen (auch Pflanzen) uns zugefügte *(âdhibhautika)* und 3) der auf übernatürliche Einflüsse zurückgeführte *(âdhidaivika)*. Bedarf es nun aber einer schwer verständlichen philosophischen Lehre, um diese Schmerzen zu heilen? Giebt es nicht — so fragt ein Materialist — mit leichter Mühe zu beschaffende Mittel zu seiner Abwehr? Medikamente zur Stillung körperlicher Schmerzen; schöne Frauen, Getränke, Speisen, Kleidung und Schmuck zur Heilung der Leiden des Gemüths; Erfahrung und Vorsicht zum Schutz gegen Schaden, der von aussen kommt; und selbst Zaubermittel gegen übernatürliche Einflüsse? Auf diese Frage lautet die Antwort: Nein! denn alle diese Mittel wirken nicht mit Sicherheit und gewähren selbst im besten Falle nur zeitweilig Schutz und Erleichterung. „Aber wir haben doch ausser diesen weltlichen Mitteln, die uns allerdings keinen genügenden Schutz gegen den Schmerz bieten, die sicheren und zuverlässigen, deren Anwendung die Religion uns lehrt. In der Schrift sind ja die Opfer vorgeschrieben, durch deren Vollziehung wir uns nach dem Tode einen Platz im Himmel sichern können, wo aller Schmerz ein Ende hat!" Der strenggläubige Brahmane, der diesen Einwand macht, erhält darauf dieselbe Antwort wie der Materialist; von den rituellen Mitteln

---

[1]) S. ausserdem Tattvasamâsa Sûtra 25 und Sâṃkhya-kramadîpikâ Nr. 80—83 in Ballantyne's Bearbeitung. Aniruddha zu II. 1 rechnet sogar 21 Arten von Schmerz heraus.

zur Abwehr des Schmerzes gilt das gleiche wie von den weltlichen; auch sie beseitigen den Schmerz nicht absolut und für alle Zeit. Die Opfer sind unrein, denn sie erfordern Blutvergiessen; und das Tödten von Thieren ist unter allen Umständen eine Schuld, die nach dem Gesetz der Vergeltung ihre Frucht tragen, d. h. einen Schmerz im Gefolge haben muss. Selbst wenn Jemand durch das Opfer in eine der himmlischen Welten gelangt ist, so sieht er mit Schmerzen, dass es dort droben höhere Stufen giebt als die von ihm erreichte. „Und es ist natürlich, dass das höhere Glück eines andern dem weniger Glücklichen Schmerzen bereitet [1].“ Die Hauptsache aber ist, dass der in den Himmel aufgestiegene nur einen vergänglichen Erfolg erzielt hat; denn auch die Götter und die andern Bewohner jener Welten unterliegen noch der Metempsychose [2]. Und schliesslich haftet an den Opfern die Ungerechtigkeit, dass nur reiche Leute die grossen Kosten, die ihre Vollziehung erfordert, bestreiten können; den Armen ist dieser Weg zur zeitweiligen Befreiung vom Schmerz ebenso verschlossen als die von dem Materialisten empfohlene Anwendung der weltlichen Mittel [3].

---

[1]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 2, S. 540 meiner Uebersetzung. Auch Vijñânabhikshu hält am Schluss des Commentars zu Sûtra IV. 67 die Möglichkeit für ganz ausgeschlossen, „dass man Freude über das Glück eines andern empfinden könne.“

[2]) Die auf dieser Erwägung beruhende Geringschätzung der himmlischen Freuden hat sich nicht nur dem Buddhismus, sondern später auch in weitem Umfange der brahmanischen Literatur mitgetheilt. Vgl. darüber Lucian Scherman's Materialien zur Geschichte der Indischen Visionslitteratur S. 16—18.

[3]) S. Kârikâ 2 und Sûtra I. 82—85, III. 52, 53, IV. 22, 32, V. 76, 83, VI. 56 nebst den Erklärungen der Commentatoren (auch I. 6 und VI. 58 nach Vijñânabhikshu) und vgl. das Gespräch zwischen Kapila und dem in eine Kuh gefahrenen Rishi Syûmaraçmi Mbh. XII, Adhy. 269—271. — Vijñ. zu IV. 22 und VI. 58 macht der brahmanischen Religion das Zugeständniss, dass die definitive Erlösung von den Bewohnern der himmlischen Welten leichter und häufiger erreicht werde als von denen der Erdenwelt.

Noch zwei weitere Hoffnungen auf Befreiung vom Schmerz halten die Sâṃkhyasûtra's für nöthig zu zerstreuen. Nach V. 82 soll der Yogin, der durch die Ausübung der Yoga-Praxis in den Besitz der viel besprochenen übernatürlichen Kräfte gelangt ist und über alle Naturgesetze Gewalt hat, nicht wähnen damit das Ziel erreicht zu haben; denn auch der Besitz dieser Kräfte ist vergänglich, wie jeder andere Besitz. Und wer da meint, dass über kurz oder lang so wie so aller Schmerz zu Ende sei, wenn die Schöpfung sich zurückbildet und in der Zeit der Weltauflösung alles bewusste Leben erlischt, dem wird III. 54 folgendes vorgehalten: auch auf die Perioden der Weltauflösung folgen immer wieder neue Schöpfungen, und „wie ein Mann, der ins Wasser getaucht ist, wieder emportaucht", so treten beim Beginn der neuen Schöpfungsperiode die Wesen wieder ihre qualvolle Wanderung durch unzählige Existenzen an.

Wer die wirkliche Erlösung vom Schmerz erzielen will, muss nicht sowohl den Schmerz beseitigen (unterdrücken, verhüllen)[1], als sein Auftreten für alle Zukunft unmöglich machen. Da nun der Schmerz nothwendig so lange währt, als die Seele sich mit Körpern und Organen verbindet[2], so ist das Heil nur dann erreicht, wenn der Wanderung der Seele ein Ende gesetzt ist. Zu diesem Ziel, dem ‚absoluten Aufhören' *(atyanta-nivṛtti)* des Schmerzes, ist allein die Philosophie im Stande dem Menschen zu verhelfen. Mit diesem Gedanken stimmen alle orthodoxen Systeme, ausschliesslich der ritualistischen Mîmâṃsâ, überein; nur wird in keinem andern das Elend des Weltdaseins mit derselben Entschiedenheit, wie in der Sâṃkhya-Philosophie, betont, und das Verlangen nach Erlösung vom Schmerz tritt uns deshalb in der brahmanischen Philosophie nirgends so deutlich entgegen wie hier.

Eine weitere Uebereinstimmung mit dem Vedânta-,

---

[1]) Vijñ. zu Sûtra I. 11.

[2]) Kârikâ 55.

Vaiçeshika- und Nyâya-System ist die Ueberzeugung, dass nur eine bestimmte Erkenntniss die Kraft habe, den Menschen zu erlösen.

In der Vedânta-Philosophie ist es die Erkenntniss der Identität der Seele mit dem Brahman, in den beiden atomistischen Systemen die scharfe Erfassung aller erkennbaren Dinge, die im Vaiçeshika in sechs, im Nyâya in sechzehn Kategorien zerlegt sind. Die Sâṃkhya-Philosophie dagegen erfordert „die richtige Erkenntniss des entfalteten, des unentfalteten und des Erkenners“ [1]), d. h. die Erkenntniss der absoluten Verschiedenheit, die zwischen der ganzen materiellen Welt und der Urmaterie, aus der sie hervorgegangen, einerseits und der Seele, des wahren Selbstes, andererseits besteht [2]). „Wenn in Folge dieser Unterscheidung der Schmerz bis auf den letzten Rest zu Ende ist, hat man das Ziel erreicht; durch nichts anderes [3]).“ Um diese unterscheidende Erkenntniss *(viveka, viveka-jñâna)* herbeizuführen, entwickelt die Sâṃkhya-Lehre ihre Theorie der Weltentfaltung, indem sie nicht nur die Entstehung der Erscheinungswelt in ihrem Kausalzusammenhang, sondern auch die psychischen Vorgänge zu erklären unternimmt. Was der Sâṃkhya-Philosophie

---

[1]) Kârikâ 2.

[2]) Zu dem Zweck ist es erforderlich, das Wesen der 25 von der Sâṃkhya-Philosophie aufgestellten Principien *(pañca-viṃçati-tattva)* genau zu verstehen, d. h. ausser der geistigen Seele die folgenden 24 ungeistigen, materiellen Principien richtig zu beurtheilen: die Urmaterie, die drei inneren Organe Buddhi, Ahaṃkâra, Manas, die fünf Sinne der Wahrnehmung und die fünf Fähigkeiten des Handelns, die fünf Grundstoffe *(tanmâtra)* und die fünf groben Elemente. Von diesen 25 Principien ist in unseren Texten sehr viel die Rede, ja die Sâṃkhya-Philosophie wird geradezu ‚die Wissenschaft von den 25 Principien‘ genannt. Wenn als das höchste Ziel des Menschen das *tattva-jñâna* ‚die Erkenntniss der Principien‘ bezeichnet wird, so heisst das für den Inder zugleich ‚die Erkenntniss der Wahrheit‘; die beiden Bedeutungen von *tattva* fliessen hier vollständig zusammen.

[3]) Sûtra III. 84.

lediglich Mittel zum Zweck ist — Kosmologie, Physiologie und Psychologie —, erscheint freilich uns Abendländern, die wir nicht in dem Dogma von der Metempsychose befangen sind und das Erlösungsbedürfniss im Sinne der indischen Philosophie nicht theilen können, als der eigentlich bedeutungsvolle Theil ihrer Lehren. Bleiben wir aber zunächst noch ganz auf indischem Boden stehen mit der Frage, wer nach der Anschauung der Sâṃkhya-Philosophie dazu berufen ist, die erlösende Erkenntniss zu erreichen und andere durch Belehrung zu ihr zu führen. Ein Blick auf die entsprechenden Verhältnisse im Vedânta lässt uns den menschlich höheren Standpunkt, den hier die Sâṃkhya-Lehre einnimmt, erkennen. Aus Deussen's System des Vedânta S. 63 erfahren wir, „dass alle diejenigen, welche durch das Sakrament des Upanayanam „(der Einführung bei einem Lehrer unter feierlicher Umgürtung mit der Opferschnur) wiedergeboren *(dvija)* sind, „also, falls sie diese Bedingung erfüllen, alle Brâhmaṇa's, „Kshatriya's und Vaiçya's, dass ferner auch die „Götter und die (abgeschiedenen) Ṛishi's zur Vidyâ „[d. h. zur erlösenden Heilslehre] berufen sind; dass hingegen die Çûdra's (die Angehörigen der vierten, nicht-„arischen Kaste) von derselben ausgeschlossen bleiben.“ Es liegt auf der Hand, dass die ursprünglich unbrahmanische Sâṃkhya-Philosophie, die dem alles Lebende mit der gleichen Liebe umfassenden Buddhismus zur Grundlage gedient hat, bei ihrer Begründung diese brahmanische Einschränkung nicht gekannt haben kann; aber es gereicht ihr zur Ehre, dass sie auch in späterer Zeit sich nicht dazu verstanden hat, irgend einer Menschenklasse den Weg zum ewigen Heil zu verschliessen. So selbstverständlich uns dieser Standpunkt erscheint, so bewundernswerth ist er bei einem System, das zwei Jahrtausende lang äusserlich im Einklang mit dem Brahmanenthum gestanden und mehrere Jahrhunderte hindurch in ihm eine geistige Herrschaft ausgeübt hat.

In Kârikâ 53 werden die Wesen folgendermassen

eingetheilt [1]): „Die göttliche [Schöpfung] ist achtfältig, die thierische fünffach, die menschliche von einer Art.“ Wenn hier die überirdischen Geschöpfe, je nachdem sie in der Welt des Gottes Brahman, des Prajâpati, des Indra leben oder zu den Ahnen, den Gandharva's, Yaksha's, Râkshasa's oder Piçâca's gehören, für acht verschiedene Arten erklärt werden, so wird dadurch die Zusammenfassung der Menschenwelt in eine einzige Klasse um so bedeutungsvoller. Ein System, das gerade mit besonderer Vorliebe Abtheilungen und Unterabtheilungen ziffernmässig feststellt, würde bei dieser Gelegenheit gewiss nicht versäumt haben, auch die Menschen in der üblichen nahe liegenden Weise zu klassificiren, wenn ihm nicht die Kasten- und Rassenunterschiede als nichtig gegolten hätten. Wären zu irgend einer Zeit die Çûdra's von dem Studium der Sâṃkhya-Philosophie ausgeschlossen gewesen, so würde dieser Grundsatz zweifellos in den Lehrbüchern des Systems verkündet worden sein, wie er in den Lehrbüchern des Vedânta aufgestellt und ausführlich begründet ist. An keiner der zahlreichen Stellen aber, an denen die Sâṃkhya-Schriften die Vorbedingungen für die Erreichung der erlösenden Erkenntniss erörtern — wir werden sie gleich im Zusammenhang betrachten — ist überhaupt von dem Stande oder der Abstammung des Erlösungsbedürftigen die Rede. Mehrfach [2]) werden die zur Erkenntniss Berufenen in drei Klassen eingetheilt, aber nicht etwa nach irgend einem äusserlichen Gesichtspunkt, sondern nur nach dem Grade ihrer moralischen und intellektuellen Befähigung in wenig, mittelmässig und hervorragend begabte. Damit gilt ein Jeder als berufen, der im Stande ist, dem Gedankengange des Systems zu folgen und gewillt, den an ihn gestellten Forderungen zu genügen. In Sûtra IV. 2

---

[1]) Genau so wird auch in Sûtra III. 46 und in der Sâṃkhya-krama-dîpikâ (Ballantyne's Lecture No. 72) der *bhûta-* oder *bhautika-sarga* ‚die Schöpfung der Wesen‘ dargestellt.

[2]) Sûtra I. 70, III. 76, VI. 22.

wird berichtet, dass einstmals ein im Gebüsch verborgener Dämon unbemerkt mit anhörte, wie ein Lehrer seinem Schüler Unterricht in der Heilslehre ertheilte, — Vijñânabhikshu bezieht dies auf Arjuna's Belehrung durch Kṛshṇa in der Bhagavadgîtâ — und dass auf solche Weise der Dämon die Erlösung gewann. Diese Legende giebt Vijñânabhikshu Gelegenheit zu erklären, dass auch Frauen, Çûdra's und andere das höchste Ziel erreichen können [1]). Wenn noch im sechzehnten Jahrhundert dies von einem strenggläubigen Anhänger des Brahmanenthums bei der Erklärung eines Sâṃkhya-Textes ausgesprochen ist, so brauchen wir nach keinen weiteren Beweisen dafür zu suchen, dass die Sâṃkhya-Philosophie niemals das nationale Vorurtheil des Vedânta getheilt hat.

Ein Jeder nun, der die unterscheidende Erkenntniss gewonnen hat, ist zur Belehrung anderer berufen; die Beschränkung auf professionelle Lehrer wird ausdrücklich in unserem System zurückgewiesen [2]). Wiederum ein unbrahmanischer Zug! Aber nur wer zur unmittelbaren Erschauung *(sâkshâtkâra)* der Wahrheit gelangt und in Folge dessen bei Lebzeiten erlöst *(jîvan-mukta)* ist, soll die Unterweisung anderer unternehmen [3]). Denn wenn Jemand als Lehrer auftreten wollte, der blos die richtige Lehre vortragen gehört, aber durch Reflektiren und Meditiren noch nicht jenes Ziel erreicht hat, so würde endlose Verwirrung die Folge sein; oder um mit Vijñânabhikshu zu reden: „wenn Jemand das Wesen des Selbstes, „ohne es ganz vollständig zu kennen, lehrte, so würde er „hinsichtlich dieses oder jenes Theiles wegen des eignen „Irrthums wiederum seinen Schüler in Irrthum versetzen, „der wieder einen andern und so fort; auf diese Weise

---

[1]) Das gleiche ist mit Bezug auf das Yoga-System gesagt Mbh. XII. 8801.

[2]) Aniruddha und Mahâdeva zu Sûtra IV. 4.

[3]) Sûtra III. 79.

„würde eine Tradition entstehen, die einer Reihe von sich „gegenseitig führenden Blinden vergleichbar wäre *(andha-„paramparâ)* [1]."

Die Nothwendigkeit der Belehrung als solcher wird Sûtra IV. 1 durch die Erzählung von dem Königssohn veranschaulicht, der zu einer Unglück verheissenden Stunde geboren und deshalb verstossen, aber von einem Waldbewohner aufgezogen wird. Der Königssohn wächst natürlich in dem Wahne auf, ein Waldmensch zu sein, bis ihn eines Tages ein Minister nach dem Tode des ohne weitere Kinder gestorbenen Königs aufsucht und über seine Herkunft belehrt. In demselben Augenblick lässt dieser seine Wahnvorstellung fahren und weiss, dass er ein König ist. Ebenso ahnungslos ist im alltäglichen Leben der Mensch in Betreff seines inneren Wesens, seiner wahren Natur, und ebenso plötzlich geht ihm die intellektuelle Selbsterkenntniss auf, wenn er die rechte Belehrung empfängt. Aber nur in dem Falle, dass er zu den im höchsten Masse befähigten gehört. — Wo die Erkenntniss durch einmalige Belehrung nicht entsteht, wird ihre Wiederholung anempfohlen [2].

3. Die Anforderungen.

Die Vedânta-Philosophie steht der Lehre von der Werkgerechtigkeit nicht consequent gegenüber; so entschieden sie feststellt, dass die Erlösung allein durch das Wissen und nicht durch Werke zu gewinnen ist, so erklärt sie doch die Opfer und sonstigen frommen Werke keineswegs für überflüssig; sie gelten ihr vielmehr als ein mitwirkendes Hilfsmittel zur Erlangung des Wissens. Ja, in Folge der engen Verbindung mit der ritualistischen Mîmâṃsâ geht sie so weit, die im brahmanischen Gesetz vorgeschriebenen Pflichten auch für den nach dem Wissen

---

[1] Vijñ. zu Sûtra III. 81.
[2] Sûtra IV. 3.

strebenden als verbindlich zu erklären. Nur wer das Wissen erlangt hat, ist nach dem Vedânta der Beobachtung dieser Pflichten enthoben [1]).

Dass die Sâṃkhya-Philosophie nicht nur, so lange sie dem Brahmanenthum feindlich gegenüber stand, sondern auch noch später diese Theorie bekämpft hat, ist nicht zu bezweifeln. Noch in der Kârikâ ist mit keinem Worte davon die Rede, dass der Werkdienst eine nützliche Vorbereitung zur Erreichung der Erkenntniss sei; in Kârikâ 2 wird einfach die Vollziehung von Opfern widerrathen. Erst die Sûtra's, deren Abfassung wir oben S. 71 gegen 1400 ansetzen zu müssen glaubten, haben sich ausser anderen vedantistischen Lehren auch diese Theorie von dem Nutzen des Werkdienstes zu eigen gemacht [2]). Dieselbe wird hier genau so formulirt wie im Vedânta. Zwar ist die unterscheidende Erkenntniss ausnahmslos das einzige Mittel zur Erlösung [3]), und doch wird die Erfüllung der im brahmanischen Gesetz vorgeschriebenen Pflichten empfohlen [4]). Die Commentatoren führen dann mit grösserer oder geringerer Entschiedenheit aus, dass die Werke nur als Hilfsmittel zu betrachten seien und dass sie an Werth nicht den unumgänglichen Mitteln zur Erreichung der Erkenntniss, von denen gleich gehandelt werden soll, nahe kommen. Diese Vedânta-Lehre von der Bedeutung des Werkdienstes ist nun aber in rein äusserlicher Weise in die Sâṃkhyasûtra's eingefügt, nicht organisch mit unserem System verschmolzen; denn an verschiedenen Stellen bricht auch noch in den Sûtra's der echte, mit jener Lehre im Gegensatz stehende Standpunkt des Sâṃkhya durch. Sûtra I. 84 heisst es, dass aus der Vollziehung des im Gesetz vorgeschriebenen Werkes Schmerz

[1]) S. Deussen, System des Vedânta S. 86—90, 434—440, 443—445.

[2]) Vgl. oben S. 72.

[3]) Sûtra I. 56, III. 25—28, VI. 15; s. auch Kârikâ 44.

[4]) Sûtra III. 32, 35, IV. 19, 21.

über Schmerz sich ergiebt, und nicht etwa das Aufhören der Nichtunterscheidung, „wie aus dem Uebergiessen mit [kaltem] Wasser nicht Befreiung von der Erstarrung erfolgt.“ Und im folgenden Sûtra wird hinzugefügt, dass es sich ganz gleich bleibt, ob man mit dem Werke einen Wunsch verbindet oder nicht; auch aus dem wunschlosen, im Innern geübten Opfer entstehe Schmerz über Schmerz. Derselbe Gedanke wird mit anderen Worten in Sûtra IV. 8 zum Ausdruck gebracht: „Denken an das, was kein Mittel ist, führt zum Gebundensein, wie bei Bharata[1])“, und Vijñânabhikshu bemerkt dazu: „Was kein direktes „Mittel zur unterscheidenden Erkenntniss ist, auf dieses „hat man, auch wenn es eine Vorschrift der Moral sein „sollte, doch sein Denken nicht zu richten, d. h. nicht den „Wunsch des Herzens auf die Ausübung desselben zu „lenken.“ In Sûtra IV. 12 wird gar die Arbeit zum Zwecke der Selbsterhaltung für überflüssig erklärt.

Die echte Sâṃkhya-Lehre also lautet: selbst gute Werke befördern nicht, sondern hindern die Erreichung der unterscheidenden Erkenntniss. Von einer Moral ist also im Sâṃkhya-System nicht die Rede[2]) — diese

---

[1]) Der Vergleich bezieht sich auf eine dem Vishṇu Purâṇa entlehnte Erzählung: der königliche Weise Bharata, der nahe vor der Erreichung der erlösenden Erkenntniss stand, pflegte aus Mitleid eine elende junge Gazelle und ging dadurch des ihm winkenden Lohnes seiner Bemühungen verlustig.

[2]) Wenn wir in einem alten Jaina-Texte die Angabe finden, dass ‚Mitleid mit den Wesen‘ die Quintessenz von Kapila's Lehre gewesen sei (s. meine Uebersetzung von Aniruddha's Commentar, Introduction p. X, Note und vgl. dazu *dayâ bhûteshu* Mbh. XII. 11045, *sarva-bhûta-dayâ* ebendas. 11167), so widerspricht dies dem obigen Satze nicht; denn die Schonung der Thiere kann lediglich durch das egoistische Verlangen bedingt sein, sich vor einer Verschuldung zu bewahren, die einen Schmerz im Gefolge haben muss. Und einen solchen egoistischen, sich in rein negativer Weise bethätigenden Gedanken wird man nicht als ein Moralprincip gelten lassen wollen.

Lücke hat erst sein Tochtersystem, der Buddhismus, in bewundernswerther Weise ausgefüllt —, und es darf deshalb bei einer unparteiischen Beurtheilung nicht verschwiegen werden, dass die unverfälschte Sâṃkhya-Philosophie, die für die Schärfung des Verstandes der indischen Denker von hoher Bedeutung gewesen ist, einen gewissen Antheil an der ungünstigen Entwickelung des indischen Nationalcharakters gehabt haben wird. Selbst in den Lehrbüchern des Systems lässt sich an einzelnen Stellen dieser sittlich schädigende Einfluss erkennen [1]).

Mit der Verwerfung moralischer Werke als eines Hilfsmittels zur Erkenntniss steht im engsten Zusammenhang dasjenige Erforderniss zur Erreichung des erlösenden Wissens, das der Sâṃkhya-Lehre als conditio sine qua non gilt: die Gleichgiltigkeit gegen alle weltlichen Dinge *(virâga, vairâgya)*. Denn auch das Ausüben guter Werke ist mit dieser Gleichgiltigkeit nicht zu vereinigen. Der mit Begierde oder Kummer behaftete ist absolut unfähig die Belehrung in sich aufzunehmen; „in einem, dessen Sinn auf solche Weise verdüstert ist, geht der Same der Belehrung nicht auf [2])“. Die Begierden nun aber werden nicht durch den Genuss gestillt [3]), sondern nur durch die Erkenntniss der Fehler und Mängel, die allem Materiellen anhaften [4]). Eine solche Erkenntniss führt den Menschen dazu, seinem Besitz und allen weltlichen Genüssen zu entsagen. Und nur das freiwillige Aufgeben der weltlichen Güter und der Hoffnungen erzeugt den Zustand des Gemüthes, den die Philosophie verlangt, während erzwungenes Aufgeben

---

[1]) S. oben S. 135.

[2]) Sûtra IV. 29—31.

[3]) Sûtra IV. 27.

[4]) Sûtra IV. 28. Vijñânabhikshu zu IV. 4 hebt besonders die Hinfälligkeit des Körpers hervor: „Wenn man erkennt, dass, wie „der eigene Vater gestorben und der eigene Sohn geboren ist, man „auch selbst geboren ist und sterben muss, so tritt die Gleich„giltigkeit ein und durch sie die unterscheidende Erkenntniss.“

den Beraubten leidvoll macht [1]). Wer diese Welt mit voller Gleichgiltigkeit gegen ihre Genüsse aufgiebt und sich dem Streben nach der Erkenntniss widmet, wird dem Flamingo verglichen [2]), der es nach dem indischen Volksglauben versteht, aus einer Mischung von Milch und Wasser nur die werthvolle Milch zu sich zu nehmen und das werthlose Wasser zurückzulassen. Die errungene Gleichgiltigkeit ist freilich ein verlierbares Gut; um es zu bewahren, wird die Vermeidung menschlicher Gesellschaft — ja selbst eines einzigen Gefährten, wofern dieser nicht im Besitze der höchsten Erkenntniss ist [3]) — anempfohlen, da das Zusammenleben mit anderen leicht zur Entstehung von Leidenschaften, zu Zank und Streit führt [4]); keinenfalls aber soll man aus freien Stücken Gemeinschaft mit Leuten halten, die noch von Begierden erfüllt sind [5]).

Das Sâṃkhya-System unterscheidet eine niedere und eine höhere Gleichgiltigkeit *(apara-* und *para-vairâgya)* [6]). Unter den ersten Begriff fällt diejenige, die als Vorbereitung auf das Streben nach der Erkenntniss gefordert wird, während die ‚höhere Gleichgiltigkeit' erst eintreten kann, nachdem die unterscheidende Erkenntniss erreicht ist [7]). Auf dem Standpunkt der ‚niederen Gleichgiltigkeit' hat man der Freude an den Sinnesobjekten und der Theilnahme

---

1) Sûtra IV. 5—7, 11.

2) Sûtra IV. 23.

3) Sûtra IV. 24.

4) Sûtra IV. 9, 10.

5) Sûtra IV. 25, 26.

6) Wenn in der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 23 und im Anschluss daran von Aniruddha zu Sûtra II. 1 gar vier verschiedene Stufen der Gleichgiltigkeit beschrieben und mit besonderen technischen Ausdrücken benannt werden, so handelt es sich dabei um die Weiterentwickelung eines dem Yoga-System entlehnten Gegenstandes.

7) Aniruddha's und Vijñânabhikshu's Einleitung zu Sûtra I. 1, Vijñ.'s Einleitung zu III. 1 und Commentar zu II. 2, 3, III. 84, Yogasûtra I. 16.

an äusseren Vorgängen entsagt; die ‚höhere Gleichgiltigkeit‘ aber besteht darin, dass man nach der Erkenntniss des Unterschiedes von Geist und Materie auch die feinsten Modifikationen der Materie in Gestalt seiner eigenen inneren Organe, die man dann als nicht zu dem Selbst gehörig, sondern ihm wesensverschieden weiss, mit derselben Indifferenz ansieht wie die Objekte der Aussenwelt. Dieser Zustand ist eine unmittelbare Vorstufe der Erlösung. Wir haben es also hier nur mit der ‚niederen Gleichgiltigkeit‘ zu thun, die der Erreichung der unterscheidenden Erkenntniss vorangehen muss, aber nicht zu ihr zu führen braucht. Da sie auch in dem letzteren Falle ein Verdienst bleibt und jedes Verdienst nach dem Gesetz der Vergeltung belohnt wird, so ist demjenigen, der diese Welt aufgegeben und doch das erlösende Wissen nicht gewonnen hat, im Sâṃkhya-System in Aussicht gestellt, dass er in die Urmaterie aufgehen und bei Beginn einer neuen Weltperiode als Gott wieder in das Weltdasein eintreten wird [1].

Von der Nothwendigkeit der Belehrung war bereits S. 141 die Rede. Schon die blosse Thatsache, dass Jemand von einem competenten Lehrer in der Sâṃkhya-Philosophie unterrichtet wird, gilt als ein Glück, dessen Ursache grosses in vielen Existenzen erworbenes Verdienst sein muss [2]. Nur bei sehr Befähigten führt aber die Belehrung oder, wie es technisch heisst, ‚das Hören‘ *(çravaṇa)* unmittelbar zum Ziel [3]; in der Regel ist darauf die Reflexion *(manana)* und anhaltende Meditation *(nididhyâsana)* erforderlich [4]; es finden sich deshalb in unseren Texten, wenn von den Anforderungen an den Erlösungsbedürftigen

[1]) Kârikâ 45, Sûtra III. 54—56, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 15 und meine Uebersetzung des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya S. 244, Anm. 2.

[2]) Vijñ. zu II. 3.

[3]) S. die Commentare, besonders den Aniruddha's, zu I. 70, III. 76, VI. 22.

[4]) Sûtra IV. 17, VI. 23, 57.

gehandelt wird, diese drei Begriffe stehend in dem Compositum *çravaṇa-manana-nididhyâsana* verbunden. Vijñânabhikshu zu VI. 57 erklärt sogar, dass die Verhältnisse bei den Bewohnern der himmlischen Welten ebenso liegen, wie auf Erden.

Aber auch da, wo Reflexion und anhaltende Meditation geübt werden, stehen — abgesehen von der Möglichkeit, dass die Reflexion ganz falsche Wege einschlagen kann [1]) — der Erreichung der erlösenden Erkenntniss noch allerlei Hindernisse im Wege, unter denen das grösste die anfangslose fehlerhafte Anlage *(anâdi-mithyâ-vâsanâ)* [2]) unseres Denkorgans ist. Die Nichtunterscheidung *(aviveka)* erzeugt die Disposition zur Nichtunterscheidung in der folgenden Existenz, und diese Disposition ist dann wiederum die Ursache der Nichtunterscheidung; so haben wir hier — nach rückwärts gesehen — eine Verkettung ohne Anfang, da der Saṃsâra von Ewigkeit her existirt, vergleichbar dem Fall von Same und Spross *(bîjâṅkura-vat)* oder, wie wir sagen würden: von Henne und Ei [3]). Daraus, dass diese Verkettung von Nichtunterscheidung und Disposition anfangslos ist, darf man aber nicht schliessen, dass sie auch bis in alle Ewigkeit hin währen müsse; denn durch die eintretende Unterscheidung wird sie gelöst [4]).

Die in unsrer Naturanlage liegenden Hindernisse werden erfolgreich bekämpft durch die Concentration des Denkens [5]). Ist diese Concentration auf das höchste Maass gesteigert, so dass kein Abirren der Gedanken auf andere Objekte hin mehr stattfindet, so tritt die unmittelbare Erschauung *(sâkshâtkâra)* der Wahrheit ein.

Die Lehre von der Concentration bildet bekanntlich den Hauptinhalt des Yoga-Systems, in dessen Lehrbüchern

---

1) Vijñ. zu I. 65 Schluss.
2) Vijñ. zu II. 3.
3) Sûtra VI. 12, Vijñ. zu I. 57 Schluss.
4) Sûtra VI. 13.
5) Sûtra IV. 13, 14, VI. 26.

ausführlich die Regeln über das äussere und innere Verhalten des Asketen gegeben sind. Bei der engen Verbindung von Sâṃkhya und Yoga darf es uns nicht Wunder nehmen, dass die Theorien des Yoga-Systems über diesen Punkt in die Sâṃkhya-Schriften eingedrungen sind. Die Kârikâ erwähnt zwar nichts von der Yoga-Praxis, spricht aber einmal (in Strophe 45) von der aus der übernatürlichen Kraft *(aiçvarya)* resultirenden Erfüllung eines jeden Wunsches; auch die Commentatoren zur Kârikâ beschäftigen sich nur gelegentlich (bei Strophe 23) mit der Yoga-Praxis und den wunderbaren durch sie zu erreichenden Kräften. Die Sûtra's dagegen behandeln die Yoga-Praxis als einen integrirenden Theil der Sâṃkhya-Lehre [1]), aber doch noch ohne auf die Einzelheiten systematisch einzugehen. Erst die Commentatoren zu den Sûtra's operiren mit dem ganzen Apparat der acht *yogâṅga* oder Bestandtheile der Yoga-Praxis [2]), als da sind Selbstbezwingung *(yama)*, Einhaltung der Observanzen *(niyama)*, Verharren in bestimmten Körperhaltungen *(âsana)*, künstliche Beschränkung des Athmens *(pratyâhâra)*, Sammlung *(dhâraṇâ)*, Meditation *(dhyâna)* und Versenkung *(samâdhi)* [3]); auch haben sie aus Yogasûtra I. 17, 18 die Lehre entlehnt, dass über die bewusste Concentration *(saṃprajñâta-yoga)* hinaus ein Zustand zu erstreben sei, in dem die Concentration zu voller Bewusstlosigkeit gesteigert ist und ‚aus dem es kein Auferstehen giebt‘ *(asaṃprajñâta-yoga)*. Erst in diesem Zustande der Bewusstlosigkeit ist nach der von den späten Sâṃkhya-Lehrern übernommenen Anschauung des Yoga-Systems das Ziel erreicht [4]).

Wenn nun auch diese ganze künstliche Methode zur Gewinnung der Erkenntniss durch Absolvirung fest be-

---

[1]) Sûtra III. 30—35, IV. 15, 16, VI. 24—26, 29—31. Vgl. oben S. 74.

[2]) Yogasûtra II. 29 ff.

[3]) S. besonders Aniruddha zu III. 32, VI. 57, Vijñâna zu III. 30, 33—35.

[4]) Anir. zu VI. 50, Vijñ. zu III. 77, VI. 30.

stimmter Vorstufen der ursprünglichen und reinen Sâṃkhya-Lehre fremd ist, so haben wir doch gesehen, dass auch von ihr — wenigstens als Regel — ein mühsames Erarbeiten der unterscheidenden Erkenntniss vorausgesetzt wird. Wie viel von dem Einzelnen zu leisten ist, wie lange er die heisse Denkarbeit zu üben hat und ob er überhaupt ans Ziel gelangt, hängt ganz von seiner individuellen Beanlagung ab [1]). Immer aber tritt die Erkenntniss da, wo sie erreicht wird, blitzartig, intuitiv ein, wie bei einem, der über die Himmelsrichtungen in Verwirrung ist, die Aufhebung des Irrthums wohl durch Belehrung und Beweisführung vorbereitet werden kann, aber doch nur durch die unmittelbare Erschauung bewirkt wird [2]). Mit dieser Vorstellung scheint die in den Sâṃkhyasûtra's III. 77—79 vorgetragene Lehre von den drei Stufen der Erkenntniss, der geringen, mittelmässigen und höchsten Unterscheidung, nicht zu stimmen. Da wir nun in der Yoga-Philosophie drei solche Erkenntnissstationen angenommen finden [3]) und bei den Commentatoren zu den eben citirten Sâṃkhyasûtra's [4]) lesen, dass die Steigerung der Unterscheidung auf die dritte und höchste Stufe *(viveka-nishpatti)* erst bei derjenigen Concentration eintritt, bei welcher das Bewusstsein vergangen ist, so ist wohl nicht zu bezweifeln, dass auch diese Lehre von den drei Graden der unterscheidenden Erkenntniss aus dem Yoga-System entlehnt ist.

Ich habe hier nur dasjenige zur Sprache gebracht, was zum Verständniss der von unserem System gestellten Anforderungen zu wissen nöthig ist; der psychologische Process, auf dem das Eintreten des erlösenden Wissens beruht, kann erst in dem vierten Abschnitt dieses Werkes erörtert werden.

---

[1]) Sûtra I. 70, III. 76, IV. 20, VI. 22.

[2]) Sûtra I. 59.

[3]) S. Paul Markus, die Yoga-Philosophie S. 66.

[4]) Vgl. auch noch Vijñ. zu VI. 30.

4. Die Methode.

Sämmtliche indischen Systeme bekunden echt philosophischen Sinn dadurch, dass sie es für nothwendig halten, über die von ihnen angenommenen Quellen der Erkenntniss Rechenschaft zu geben. Das allgemein gebrauchte Wort für Erkenntniss- und Beweismittel ist *pramâṇa*[1]), etymologisch: dasjenige, wodurch etwas abgemessen, genau festgestellt, also eine richtige Erkenntniss *(pramâ)* gewonnen wird[2]).

Hinsichtlich der Zahl der Pramâṇa's weichen die Systeme von einander ab[3]); in der Erörterung des wichtigsten aber und von allen Schulen (ausschliesslich der Cârvâka's) als das eigentlich philosophische Beweismittel erkannten, der Schlussfolgerung nämlich, zeigen die Lehrbücher der orthodoxen Systeme die grösste Uebereinstimmung. Die ganze Terminologie, die Definitionen, die Behandlung der Einzelheiten und die Beispiele sind auf diesem Gebiete mit geringen Abweichungen überall die gleichen. Dies erklärt sich daraus, dass dieser Gegenstand von der Vaiçeshika-Nyâya-Schule bis zu der höchsten für Indien erreichbaren Vollendung ausgearbeitet und deshalb in der dort festgestellten Form von den anderen Schulen übernommen ist[4]). Wenn also die Theorie der Schlussfolgerung in den Sâṃkhya-Schriften eingehend

---

[1]) Seltener *mâna*, s. die Indices zu meinen Ausgaben der Sâṃkhya-Texte.

[2]) Vgl. Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kâr. 4 und Sûtra I. 87.

[3]) S. Deussen, System des Vedânta S. 94.

[4]) Darstellungen der indischen Theorie der Schlussfolgerung findet man bei Max Müller, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft VI. 229 ff. und bei E. Röer in derselben Zeitschrift XXI. 368 ff. Mit der europäischen Art der Erschliessung ist die indische verglichen von J. Ballantyne, Lectures on the Nyâya Philosophy, Allahabad 1849, p. 30 ff. und von E. Röer in der Ausgabe des Bhâshâpariccheda, Calcutta 1850 (Bibl. Ind.), Introduction p. XXI ff.

(am ausführlichsten in der Sâṃkhya-tattva-kaumudi zu Kârikâ 5 und im Sâṃkhya-pravacana-bhâshya zu Sûtra I. 103) behandelt wird, so erkennen wir hier ein fremdes Element, dessen Erörterung der indische Geschmack verlangte [1]), von dem aber eine europäische Darstellung der Sâṃkhya-Philosophie nur insoweit Notiz zu nehmen hat, als es für die Methode dieses Systems von Bedeutung ist.

Unser System erkennt drei Quellen der Erkenntniss an: 1) die Perception *(pratyaksha, dṛshṭa)*, 2) die Schlussfolgerung *(anumâna)*, 3) die zuverlässige Mittheilung *(âptavacana, çabda)* [2]). Die ausserdem noch im Nyâya-System angenommene Erkenntniss aus der Analogie *(upamâna)* und die weiteren in der Mîmâṃsâ aufgestellten Pramâṇa's (s. oben S. 112 Anm. 1) werden in Kârikâ 4 und Sûtra I. 88 als entweder in jenen drei enthalten oder als nicht dem Begriff des Pramâṇa entsprechend zurückgewiesen [3]).

Die Perception wird in Kârikâ 5 als ‚Feststellung der einzelnen Objekte [durch die Sinnesorgane]‘ definirt, in Sûtra I. 89 als ‚diejenige Denkfunktion, welche [mit

---

[1]) Die indischen Philosophen scheinen, auch wenn sie über andere Systeme schrieben, Werth darauf gelegt zu haben, ihre Vertrautheit mit der formalen Logik des Vaiçeshika-Nyâya zu bekunden. Aus keinem anderen Grunde kann der Verfasser der Sâṃkhyasûtra's VI. 27—36 die verschiedenen Ansichten über die *vyâpti*, den Begriff, auf dem die Theorie des Syllogismus aufgebaut ist, beleuchtet haben. Und Aniruddha hat bei V. 85, 86 die Gelegenheit benutzt, den Inhalt der Vaiçeshika- und Nyâyasûtra's in einer Ausführlichkeit zum Besten zu geben, die uns geradezu lächerlich erscheint. Bei solchen für das Sâṃkhya-System bedeutungslosen Abschnitten unserer Quellen genügt ein Hinweis auf meine Uebersetzungen.

[2]) Kârikâ 4—8, Sûtra I. 87—91, 100—104, Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 252, 253, Johaentgen, Das Gesetzbuch des Manu S. 62—67.

[3]) S. die ausführliche Polemik in der Sâṃkhya-tattva-kaumudi zu Kârikâ 5.

einem Dinge] in Verbindung stehend die Form desselben wiedergiebt‘. Als ein Vorzug der Sinneswahrnehmung vor den anderen Erkenntnissquellen gilt, dass sie alle Besonderheiten ihrer Objekte mit einem Male erfassen kann [1]), während eine Beschreibung durch Worte immer noch so und so viele Einzelheiten übrig lässt, die nicht zur Vorstellung kommen.

Versagt die Sinneswahrnehmung, so darf man die Nichtexistenz des in Frage stehenden Dinges nur dann constatiren, wenn dieses seiner Natur und den Umständen nach wahrgenommen werden müsste; „denn sonst könnte Jemand, der aus einem Hause herausgegangen die Einwohner dieses Hauses nicht sieht, zu der Ueberzeugung kommen, dass diese nicht existiren [2])“. Das Versagen der Sinneswahrnehmung kann nach Kârikâ 7 (und Sûtra I. 108) folgende verschiedene Gründe haben: zu grosse Entfernung, zu grosse Nähe, Fehler an den Sinnesorganen, Unaufmerksamkeit, zu grosse Feinheit, Dazwischenliegen von etwas, Unterdrücktwerden (wie am Tage die Sterne von der Sonne unterdrückt, d. h. verdunkelt werden) und Vermengung mit gleichartigem (wie man die aus einer Wolke in einen Teich gefallenen Wassertropfen oder die mit Kuhmilch vermischte Büffelmilch als solche nicht wahrnimmt). Welcher unter diesen sieben Gründen nun findet auf die der Sinneswahrnehmung sich entziehenden Principien der Sâṃkhya-Philosophie Anwendung, d. h. auf die Seele und auf die unsichtbaren Formen der Materie? Darauf antwortet Kârikâ 8 und Sûtra I. 109: Die zu grosse Feinheit. Und Vijñânabhikshu bemerkt dazu, dass unter diesem Begriff weder atomistische Kleinheit noch Unbegreiflichkeit oder Unbeschreibbarkeit zu verstehen sei,

---

[1]) Eine solche Sinneswahrnehmung heisst *savikalpaka*, im Gegensatz zu dem *nirvikalpaka jñâna*, das die speciellen Eigenthümlichkeiten der Objekte nicht unterscheidet. S. Aniruddha zu Sûtra I. 89 und Vijñânabh. zu I. 148, 154.

[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 7.

sondern eine Eigenschaft allgemeiner Natur, die bei uns gewöhnlichen Menschen [1]) die Erkenntniss durch Sinneswahrnehmung ausschliesst, — womit natürlich nur eine Umschreibung, aber keine Erklärung gegeben ist.

Diese Betrachtungen der Sâṃkhya-Schriften, die wohl hauptsächlich gegen die Materialisten gerichtet sind, führen uns zu der zweiten Erkenntnissquelle, der Schlussfolgerung. Diese heisst ein Produkt der Sinneswahrnehmung [2]), weil das sinnlich wahrgenommene die Basis ist, von der aus das nicht wahrnehmbare erschlossen wird. In Kârikâ 6 ist dieses Verhältniss mit den Worten ausgedrückt: „Die Schlussfolgerung setzt ein Merkmal und den Träger dieses Merkmals voraus". Daran schliesst sich die Definition der Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 77: „Schlussfolgerung ist diejenige Erkenntniss, die bei der Beobachtung eines Merkmals entsteht"; doch finden wir den Begriff genauer erklärt in Sûtra I. 100 als „die aus der Beobachtung der Zusammengehörigkeit sich ergebende Constatirung des Zugehörigen". Die Schlussfolgerung ist von dreierlei Art [3]): sie geht 1) von der Ursache auf die Wirkung *(pûrvavat)*, wenn man z. B. aus dem Aufziehen der Wolken einen bevorstehenden Regen erschliesst, 2) von der Wirkung auf die Ursache *(çeshavat)* [4]), wenn man z. B. aus dem Anschwellen der Flüsse schliesst, dass es geregnet hat; 3) von dem Einzelnen auf das Allgemeine *(sâmânyato*

---

[1]) Denn der Yogin erblickt jene Dinge nach indischer Anschauung vermittelst einer übernatürlichen Sinneswahrnehmung.

[2]) S.t.kaumudî zu Kârikâ 6.

[3]) Kârikâ 5 nebst den Commentaren, Aniruddha zu Sûtra I. 100, Vijñânabh. zu I. 103.

[4]) So in der Nyâya-Literatur; vgl. Vâtsyâyana zu Nyâyasûtra I. 1. 5 und Ballantyne, Lecture on the Sânkhya Philosophy p. 60, 64, Colebrooke, Misc. Ess.² I. 253, Deussen, System des Vedânta S. 94. Die Commentatoren zu den Sâṃkhya-Werken sind durch die Etymologie des Terminus *çeshavat* zu einer anderen Auslegung verführt worden, über die man sich in den Uebersetzungen orientiren kann.

dṛshṭa), wenn man z. B. aus dem Anblick eines blühenden Mangobaums schliesst, dass die Mangobäume überhaupt in Blüthe stehen [1]), oder wenn man aus der Betrachtung der einzelnen Sinne den allgemeinen Begriff des Wahrnehmungswerkzeugs gewinnt [2]). Diese letzte Form, welche von Vâcaspatimiçra als „das Erkennen eines bestimmten allgemeinen Begriffs, dessen specifische Merkmale nicht wahrnehmbar sind" definirt ist, entspricht also unserem Induktionsschluss; und deshalb habe ich in meinen Sâṃkhya-Arbeiten den bisher anders übersetzten Terminus *sâmânyato dṛshṭa* mit ‚induktiv' wiedergegeben.

Die letzte Erkenntnissquelle, die zuverlässige Mittheilung, ist ursprünglich gewiss nichts anderes gewesen, als die Unterweisung von Seiten eines competenten Lehrers. Dafür spricht, dass in dem Gesetzbuch des Manu, welches die Theorie der drei Erkenntnissquellen unserem System entlehnt hat, XII. 105 neben Perception und Schlussfolgerung an dritter Stelle die Gesetzsammlungen stehen, d. h. die Aussprüche der Fachleute [3]). Unsere Sâṃkhya-

---

[1]) Gauḍapâda zu Kârikâ 5.

[2]) S.t.kaumudî, S. 549, 550 meiner Uebersetzung, Vijñânabh. zu Sûtra I. 103.

[3]) Vgl. Johaentgen S. 64. — Die Aufstellung der dritten Erkenntnissquelle hat übrigens in den Sâṃkhyasûtra's Erörterungen über den Zusammenhang von Wort und Bedeutung veranlasst. Schon S. 112, Anm. 1 hatte ich Gelegenheit zu bemerken, dass für die Sâṃkhya's dieser Zusammenhang nicht ewig, sondern von menschlicher Uebereinkunft abhängig ist. Als Grund wird in Sûtra V. 97 dafür angegeben, dass die beiden in Verbindung stehenden Dinge, die Bezeichnung und das Bezeichnete, vergänglich seien, mithin auch ihre Verbindung vergänglich sein müsse. Auf drei verschiedene Weisen wird nach Sûtra V. 38 und der übereinstimmenden Erklärung der Commentatoren der Zusammenhang von Wort und Bedeutung erkannt: 1) Durch direkte Belehrung: „Das heisst Topf". 2) Durch die Ausdrucksweise und das mit dieser in Verbindung stehende Verfahren kundiger Leute *(vṛddhavyavahâra)*; wenn z. B. der Sprachunkundige beobachtet, wie der Eine sagt: „Bringe die Kuh" und der Andre den Auftrag ausführt

Texte freilich verstehen unter der ‚zuverlässigen Mittheilung' das Zeugniss der heiligen Ueberlieferung [1]); und je jünger sie sind, um so häufiger und eifriger bemühen sie sich, ihre Beweisführung durch Berufung auf die Schrift zu kräftigen. Dass dies ein Zugeständniss ist, mit dem die Sâṃkhya-Philosophie die Anerkennung ihrer Orthodoxie erkaufte, brauche ich kaum zu wiederholen [2]). Wir dürfen in der Folge diese unserem System ursprünglich fremde und innerlich stets fremd gebliebene, wenn auch von den jüngsten Sâṃkhya-Autoritäten nicht mehr als solche empfundene Verwendung der Offenbarung als eines Beweismittels unberücksichtigt lassen.

In der That also reduciren sich, da die zuverlässige Mittheilung doch nur für die Verbreitung der Lehre in Betracht kommt und principiell nicht den beiden anderen Erkenntnissquellen coordinirt werden kann, die drei Pramâṇa's der Sâṃkhya-Philosophie auf zwei. Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Im Vergleich mit der Perception wird die Schlussfolgerung als das stärkere, beweiskräftigere *(dṛḍhatara)* Erkenntnissmittel bezeichnet [3]); in Wirklichkeit jedoch ist das letztere für unser System die alleinige Quelle der philosophischen Erkenntniss [4]). Dieser Grundsatz ist offen in Sûtra I. 60

(vgl. hierzu Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 6, S. 550 meiner Uebersetzung). 3) Dadurch, dass ein bis dahin noch unbekanntes Wort zusammen mit bekannten Wörtern in demselben Satze vorkommt *(prasiddha-pada-sâmânâdhikaraṇya)*; wie z. B. ein Kind, das schon die Worte ‚Mango' und ‚essen' kennt, beim Hören des Satzes „Der Vogel isst den Mango" auch die Bedeutung des ihm bisher unbekannten Wortes ‚Vogel' kennen lernt.

[1]) Kârikâ 5, 6 nebst den Commentaren, Sûtra I. 101, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 78.

[2]) S. oben S. 4, 5, 60, 71, 72.

[3]) S.t.kaumudî zu Kârikâ 8.

[4]) Vgl. Röer, Lecture p. 20. — Wenn in diesem Sinne das Sâṃkhya-System als *manana-çâstra* bezeichnet wird (Vijñânabh. zu I. 19), so ist damit zugleich seine Unabhängigkeit von der religiösen Ueberlieferung betont.

ausgesprochen, und er wird noch weiter in Kârikâ 6 und Sûtra I. 103 dahin specialisirt, dass von den drei oben angeführten Formen der Schlussfolgerung die beiden letzten, die von der Wirkung auf die Ursache gehende und die induktive, diejenigen Mittel seien, durch welche das System aufgebaut ist [1]). Es lässt sich also die Methode der Sâṃkhya-Philosophie kurz in folgender Weise charakterisiren. Sie geht von dem Satze aus, dass die Wirkung nichts anderes als die Ursache in einem bestimmten Entwickelungsstadium ist [2]), und dass von dem uns sinnlich vorliegenden Stadium die vorangehenden zu erschliessen sind, bis man bei einem Princip ankommt, das nur den Charakter der Ursache und nicht auch den der Wirkung hat. So gelangt sie von der groben Materie zu den feinen Elementen oder Grundstoffen, von den feinen Elementen und den Sinnen stufenweise zu den inneren Organen und von diesen weiter zur Urmaterie. Daraus ferner, dass alle diese materiellen Principien zusammengesetzt sind und alles zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist, erschliesst sie die Existenz der Seele, für die dann auch noch andere, später zu besprechende Beweise beigebracht werden [3]).

Für die Kenntniss der Methode, wie sie im Einzelnen in unserm System gehandhabt wird, dürfte es nicht überflüssig sein, die allgemeinen logischen Grundsätze, die in den Sâṃkhya-Schriften ausgesprochen werden, und die stehenden Widerlegungsgründe zu beleuchten. Da unsere Autoren nicht nur die anderen Systeme gut gekannt und

---

[1]) Die beiden Textstellen nennen zwar nur die induktive Schlussfolgerung, aber Vâcaspatimiçra bemerkt mit Recht, dass dies eine ‚elliptische Ausdrucksweise' ist und dass man auch die zweite Form hinzuzudenken hat; denn faktisch stellt die Sâṃkhya-Philosophie ihre Principien im Wesentlichen durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache fest.

[2]) Kârikâ 9, Sûtra I. 115—120.

[3]) Vgl. Röer, Lecture p. 12—14, Johaentgen S. 64.

zum Theil über dieselben geschrieben haben, sondern auch in der Mehrzahl keine eigentlichen Anhänger des Sâṃkhya-Systems gewesen sind, so ist es nur natürlich, dass uns gelegentlich in ihren Werken solche Grundsätze begegnen, die uns als das specielle Eigenthum anderer Schulen bekannt sind, mögen die Lehren dieser Schulen auch sonst energisch bekämpft werden. So finden wir z. B. bei Vâcaspatimiçra zu Kârikâ 2 und bei Vijñânabhikshu zu I. 154 das Princip der Mîmâṃsâ ausgesprochen, dass der *vâkya-bheda* zu vermeiden sei, d. h. dass man, so lange eine Stelle auf andere Weise befriedigend erklärt werden könne, nicht zu der Annahme greifen dürfe, es seien zwei oder mehrere Gedanken in demselben Satze zum Ausdruck gebracht [1]); oder bei Vijñânabhikshu zu I. 142 den allerdings selbstverständlichen Grundsatz der Nyâya-Philosophie, dass eine Verbindung nur da eintreten kann, wo eine Verschiedenheit besteht. Wer sich die Mühe giebt meine Uebersetzung der Sâṃkhya-Texte durchzulesen, wird noch allerlei den anderen Systemen entlehnte Sätze antreffen, die als solche gekennzeichnet sind.

Häufig ist es aber bei diesen Einzelheiten überaus schwierig zu entscheiden, was der ureigne Besitz eines Systems und was Entlehnung ist. Wenn die Systeme sämmtlich bis in ihre feinsten Verzweigungen durchgearbeitet und dargestellt sein werden, lässt sich hoffen, dass auch auf diesem Gebiete die Grenzlinien scharf gezogen werden können; aber zur Zeit dürfte kein europäischer Forscher sich die Wege in dem Urwaldsdickicht der philosophischen Literatur Indiens so weit gebahnt haben, um über diese Dinge schon jetzt mit Sicherheit zu urtheilen. Wenn ich also im Folgenden einige logische Grundsätze aufzähle, die ich nach der Anschauungsweise des Systems und aus

---

[1]) S. meine Uebersetzung des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya S. 168 Anm. 5.

anderen Gründen für das specielle Eigenthum der Sâṃkhya-Philosophie halte, so thue ich dies mit der gebotenen Reserve.

Eine theoretische Erwägung *(kalpanâ)* hebt nicht das durch die Erkenntnissmittel festgestellte auf. Sûtra II. 25 [1]).

Die Theorie muss sich im Einklang mit der Empirie *(dṛshṭa)* halten. Sûtra V. 49; Aniruddha zu Sûtra I. 45, Vijñânabhikshu zu I. 20, 81, 99, III. 60, V. 54, VI. 39.

Wo die einfache, natürliche, nahe liegende Erklärung *(lâghava)* ausreicht, ist die complicirtere Erklärung *(gaurava)* abzulehnen. Zu der letzteren darf man sich nur entschliessen, wenn die Beweise dazu zwingen [2]).

Die Nichtexistenz eines Dinges ist nichts anderes als der Ort, an dem das Ding sich nicht befindet [3]). Vijñânabhikshu zu Sûtra I. 113, V. 56 (S. 132 Anm. 1 und S. 292 Anm. 3 meiner Uebersetzung).

Kein Ding kann seines Wesens entkleidet werden; denn das Wesen dauert so lange, als das Ding selbst. Aniruddha zu Sûtra III. 66, Vijñânabhikshu zu I. 7, 144.

Die Individuen und die Gesammtheit sind identisch *(vyashṭi-samashṭyor ekatâ)*. Vijñânabhikshu zu II. 18.

Eine Eigenschaft ist nicht etwas von ihrem Substrat verschiedenes *(dharma-dharmy-abheda)* [4]). Vijñânabhikshu zu I. 61, 62, II. 13, 16.

Dasselbe gilt von den Kräften *(çakti-çaktimad-abheda)*. Vijñânabhikshu zu I. 61, VI. 34.

---

[1]) Dass in dem Zusammenhange, in dem dieses Sûtra mit den vorangehenden steht, die Schrift das Erkenntnissmittel ist, kommt bei der allgemeinen Fassung des Satzes nicht in Betracht.

[2]) S. die Indices zu meinen Textausgaben unter *gaurava* und *lâghava*.

[3]) Trotz Aniruddha zu Sûtra I. 45.

[4]) Vgl. Nîlakantha-Hall, Rational Refutation p. 94 Anm.

Ein und dasselbe Ding kann nicht zugleich Subjekt und Objekt sein *(karma-kartṛ-virodha* oder *kartṛ-karma-virodha).* Sûtra VI. 49 [1]).

Da ich mir diejenigen Grundsätze unseres Systems, die den Kausalnexus betreffen, auf Kapitel 5 des folgenden Abschnitts versparen muss, so habe ich in diesem Zusammenhange nur noch die bei den Sâṃkhya's beliebten Widerlegungsgründe anzuführen. Folgende logische Fehler sind nach unsern Texten vor allem zu vermeiden [2]):

1) die Erklärung eines Dinges durch das Ding selbst *(âtmâçraya)* [3]);

2) der circulus vitiosus *(anyo'nyâçraya)* [4]);

3) der Mangel eines ausreichenden Grundes *(niyâmakâ-'bhâva)* [5]);

4) die Unmöglichkeit, sich für eine der beiden Seiten einer Alternative zu entscheiden *(vinigamakâ-'bhâva, vinigamanâ-viraha)*;

5) der regressus in infinitum *(anavasthâ, anavasthâna)*, der jedoch dann nicht als logischer Fehler gilt, wenn er sich beweisen lässt. Im Falle von Samen und Spross, sowie bei allen ‚beglaubigten' *(prâmâṇika)* Verhältnissen ähnlicher Art wird die Verkettung ohne Anfang anerkannt [6]).

---

[1]) Und nicht selten bei den Commentatoren (s. die Indices). Auf die philosophische Bedeutung dieses Gesetzes hat nachdrücklich G. Biedenkapp hingewiesen in den „Beiträgen zu den Problemen des Selbstbewusstseins u. s. w."

[2]) Ich gebe hier keine Belegstellen, weil die in Klammern beigefügten Termini in den Indices zu meinen Ausgaben stehen.

[3]) Dieses Wort habe ich ausserhalb der Sâṃkhya-Literatur nur in einem Citat aus der Nyâya-sûtra-vṛtti (in Târanâtha Tarkavâchaspati's Vâchaspatya) gefunden; Bhîmâchârya Jhaḷakîkar hat das Wort in seinem Nyâyakośa nicht.

[4]) Gleichfalls als Nyâya-Terminus im Vâchaspatya, aber nicht im Nyâyakośa aufgeführt.

[5]) Vgl. G. Biedenkapp's Beiträge zu den Problemen des Selbstbewusstseins u. s. w. S. 56, 60.

[6]) Vijñ. zu I. 122, Einleitung zu III. 46.

6) die zu weit gehende Uebertragung, vermöge deren man eine Eigenschaft, die nur bestimmten Dingen angehört, fälschlich auch anderen zuschreibt (*atiprasakti, atiprasaṅga, ativyâpti*).

Mit den unter 5) und 6) genannten Beweisfehlern operiren allerdings auch die anderen Schulen, aber, so viel ich sehen kann, nicht in demselben Umfang wie die Sâṃkhya-Autoritäten. Und da der regressus in infinitum benutzt wird, um die Urmaterie als das letzte Glied in der Kette der materiellen Principien zu erweisen, und die ‚zu weit gehende Uebertragung', um die Verschiedenheit der Seele von dem inneren Organ festzustellen, da also die zwei Begriffe bei den wichtigsten Punkten unseres Systems zur Begründung herangezogen sind, so ist es mir wahrscheinlich, dass die Ausdrücke in ihrer philosophischen Bedeutung zuerst innerhalb der Sâṃkhya-Schule gebraucht wurden [1]).

Ueberall im Orient sind bei der Darstellung und Verbreitung eines philosophischen Systems oder einer Religion Gleichnisse und Beispiele in grosser Zahl verwendet worden. Auch die philosophischen Systeme Indiens bilden trotz der aphoristischen Kürze, deren man sich bei der Abfassung ihrer Hauptwerke befleissigte, keine Ausnahme von dieser Regel. Ueberraschend ist nur die grosse Armuth, welche die indischen Philosophen bei der Erfindung der Beispiele und Gleichnisse verrathen. Ein gewisser Bestand ist sämmtlichen Schulen gemeinsam und wird bis zum Ueberdruss immer und immer wieder verwendet. Den kläglichsten Eindruck macht in dieser Hinsicht die Nyâya-Philosophie: in allen Schriften dieses Systems und auch in den Werken

---

[1]) An der einzigen Stelle, wo Çaṃkara (nach Deussen, System des Vedânta S. 528) in seinem Commentar zu den Brahmasûtra's (am Schluss zu II. 3. 9) den Terminus *anavasthâ* gebraucht, zeigt der daneben stehende Sâṃkhya-Ausdruck *mûla-prakṛti*, dass Çaṃkara auf eine Theorie unseres Systems Bezug nimmt.

anderer Schulen, wenn sich dieselben mit Nyâya-Gegenständen beschäftigen, wird als Beispiel für einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache die Erschliessung des Vorhandenseins von Feuer aus dem Rauch auf dem Berge angeführt; ebenso regelmässig werden als Beispiele sinnlich wahrnehmbarer Objekte Töpfe *(ghaṭa)* und Kleider *(paṭa)* genannt [1]).

Auch in der Sâṃkhya-Literatur finden wir einen grossen Theil der in den Lehrbüchern der anderen Schulen mehr oder weniger geläufigen Gleichnisse wieder, wie aus der nachstehenden Auswahl zu ersehen ist. Zuvor aber sei bemerkt, dass die Sâṃkhyasûtra's an solchem Material mehr bieten als die Sûtra's der übrigen orthodoxen Schulen; ausser den zahlreichen durch das ganze Werk verstreuten Beispielen enthält das vierte Buch aus-

---

[1]) Paṇḍit Bhâgavatâchârya machte in Benares beim Durcharbeiten eines Textes zu mir die ironische Bemerkung über den Autor: *ghaṭa-smaraṇât pûrvaṃ saṃtosho nâ 'sti* „bevor er [bei der Erörterung eines Gegenstandes] die Töpfe nicht erwähnt hat, ist er nicht zufrieden". Dass auch sonst verständigen Indern die ewig wiederkehrenden Töpfe und Kleider zu viel geworden sind, geht aus einem Spottverse hervor, dessen Kenntniss mir von meinem Paṇḍit vermittelt wurde:

sabhâyâṃ vâcâṭâḥ çruti-kaṭu raṭanto ghaṭa-paṭân
na lajjante mandâḥ, svayam api tu jihreti vibudhaḥ.

„Die geschwätzigen Thoren schämen sich nicht, in der Versammlung in einer Ohren zerreissenden Weise ihre Töpfe und Kleider auszuschreien; der Weise aber, [der das hört,] schämt sich [seiner Genossen]." Nach der Angabe des Paṇḍit entstammt dieser Vers dem ‚Kâvya Guṇâdarça'. Herr Prof. Zachariae theilte mir (unter Verweisung auf Aufrecht, Catal. Oxon. p. 150 und Taylor, Catalogue raisonné I. 444) mit, dass darunter der Viçvaguṇâdarça des Veṅkaṭâcârya oder Veṅkaṭâdhvarin, ein aus dem 16ten Jahrhundert stammendes und zu der Klasse der Campû's gehöriges Werk, zu verstehen ist. Dieses Buch ist mit einem Commentar und erklärenden Noten von Shamarav Vithal, Bombay (Karnatak Press), 1889 herausgegeben; der eben angeführte Vers steht daselbst p. 223 als Nr. 770. Vgl. auch Burnell's Tanjore Katalog S. 162, Nr. LXXXIII.

schliesslich eine Sammlung von Gleichnissen, die zur Erläuterung der Hauptpunkte dienen sollen. Hierzu sind im Wesentlichen Erzählungen und Legenden aus den Upanishad's, dem Mahâbhârata, dem Râmâyaṇa und der Purâṇa-Literatur benutzt [1]). Während von diesen Dingen noch mancherlei in origineller Anwendung erscheint, sind die folgenden Gleichnisse durchaus Waare aus zweiter Hand. Den Strick, der im Halbdunkel für eine Schlange angesehen wird und uns so lange in Schrecken versetzt, bis er in seiner wahren Natur erkannt wird [2]), nimmt man noch gern in den Kauf, weil er ein ungewöhnlich treffendes Beispiel für die falsche Vorstellung ist, die wir auf ein Objekt übertragen und die nur durch die unmittelbare Erkenntniss der Wahrheit aufgehoben wird [3]). Weniger gut ist das Gleichniss von dem Perlmutter, das man für Silber hält [4]), und das von der weissen Muschel, die dem Gelbsüchtigen als gelb erscheint [5]). Die zwei Menschen, von denen der eine in Srughna, der andere in Pâṭaliputra lebt [6]), stammen als Beispiel räumlicher Getrenntheit von Çaṃkara her, wie bereits S. 73 erwähnt ist; das Durchstechen der auf einander gelegten hundert Lotusblätter mit einer Nadel als ein Beispiel anscheinend gleichzeitigen, thatsächlich aber successiven Geschehens [7]) aus dem Sâhityadarpaṇa. Als altbekannte Undinge

---

[1]) Dass eine derartige Sammlung erläuternder Erzählungen schon dem Shashṭitantra (s. oben S. 58, 59) einverleibt war, geht aus Kârikâ 72 hervor.

[2]) Sûtra III. 66.

[3]) Vgl. Deussen, System des Vedânta S. 290 Anm.

[4]) Aniruddha zu Sûtra I. 79, Anir. und Mahâdeva zu V. 52, 55, Vijñânabh. zu I. 43, 56, VI. 14. — Diese beiden Gleichnisse sind jedem Schüler in Indien unter den Namen *rajju-sarpa* und *çukti-rajata* bekannt.

[5]) Vijñ. zu I. 79, VI. 52.

[6]) Sûtra I. 28.

[7]) Aniruddha zu II. 32. Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe der Aniruddhavṛtti p. VIII, IX.

begegnen uns das Manneshorn, das Hasenhorn, die Luftblume, der Sohn der Unfruchtbaren [1]; als Gleichniss für das Fortleben des durch die Erkenntniss Erlösten das Weiterschwingen der Töpferscheibe in Folge des gegebenen Anstosses auch nach der Vollendung des Topfes [2].

Doch will ich die Liste der entlehnten Beispiele, die sich mit Leichtigkeit vergrössern liesse, hier abbrechen und mich zu denjenigen wenden, die im Gegensatz zu den bisher angeführten als echte Sâṃkhya-Gleichnisse bezeichnet werden dürfen und deshalb grössere Beachtung verdienen. Hierher rechne ich alle diejenigen Gleichnisse, welche distinktive Sâṃkhya-Lehren illustriren sollen, insbesondere das Verhältniss von Seele und Materie, die Natur der materiellen Welt, wie sie dem Blicke der Sâṃkhya's erscheint, und das Wesen des inneren Körpers *(liṅga-çarîra)*, dessen Construirung eine charakteristische Eigenthümlichkeit unseres Systems ist. Dass diese Gleichnisse der specielle Besitz der Sâṃkhya-Schule sind, liegt auf der Hand; und bemerkenswerth ist, dass fast alle in der Sâṃkhyakârikâ sich findenden Gleichnisse zu dieser Klasse gehören. Ich glaube, dass dieselben aus alter Zeit stammen, zum Theil gewiss aus der Entstehungszeit des Sâṃkhya-Systems. In einem Falle wenigstens lässt sich die metaphorische Ausdrucksweise sogar mit der grössten Wahrscheinlichkeit bis auf den Stifter zurückführen. Die Vorstellung von den drei Guṇa's oder Constituenten der Materie nämlich, ohne welche die Sâṃkhya-Philosophie nicht zu denken ist, beruht auf dem Bilde des aus drei Strähnen bestehenden Strickes, unter dem die Materie gedacht ist, die die Seelen bindet. So

---

[1] S. die Indices zu meinen Textausgaben unter *nṛ-çṛṅga, manushya-çṛṅga, çaça-çṛṅga, kha-pushpa* und *bandhyâ-putra.* — Eine erfreuliche Abwechslung bietet das Haar der Schildkröte bei Vâcaspatimiçra in der Einleitung zu Kârikâ 7 und der siebente Geschmack bei demselben zu Kârikâ 8.

[2] Kârikâ 67, Sûtra III. 82.

wunderlich dieses Bild auf den ersten Blick erscheint, so darf man doch nicht verkennen, dass für denjenigen, der ununterbrochen von dem Gebundensein der Seele durch die Materie redete, das Gleichniss eines Strickes ausserordentlich nahe lag; und wenn nun der Begründer der Sâṃkhya-Philosophie in der Materie drei verschiedene Potenzen wirken sah, so gestaltete er jenes Bild nur naturgemäss aus, indem er diese Potenzen die drei Strähnen des Strickes nannte. Auch die anderen hierher gehörigen Gleichnisse sind grösstentheils gut gewählt. Die Verbindung der ungeistigen, aber schöpferischen Materie mit der geistigen, aber nicht schöpferischen Seele wird dem Bündniss zwischen dem Blinden und Lahmen verglichen, von denen der erstere den letzteren auf seine Schultern nahm und aus dem Waldesdickicht trug, in dem sich beide hilflos befanden [1]). Der Lahme ist die Seele, die sehen, aber nach der Lehre des Sâṃkhya-Systems sich nicht bewegen, d. h. nicht handeln kann; der Blinde ist die Materie, die sich bewegt und alle Thätigkeit in der Welt vollzieht, aber nicht sehen, d. h. erkennen kann. Diese unbewusste Wirksamkeit der Materie wird durch das Beispiel der Milch erläutert, die unbewusst dem Euter der Kuh zu Gunsten des Kalbes entströmt [2]). Alles Wirken der Materie geht lediglich im Interesse der Seelen vor sich, zum Zwecke des Genusses *(bhoga)* und der Befreiung *(apavarga)*, d. h. um die Objekte des Empfindens und Erkennens den Seelen darzubieten und diese so zur Selbsterkenntniss zu führen. Darum wird die Materie einem vortrefflichen uneigennützigen Diener verglichen, der für seine Leistungen von seinem Herrn (der Seele) weder Dank noch Lohn zu erwarten hat [3]); ferner einem Koch,

[1]) Kârikâ 21 und Gauḍapâda's Commentar.

[2]) Kârikâ 57, Sûtra II. 37, III. 59.

[3]) Kârikâ 60, Sûtra III. 61. Im entgegengesetzten Sinne äussert sich Vijñânabhikshu zu III. 58, indem er einen sich selbst gemachten Einwand widerlegt: „Wenn die Materie einem Diener

der seinem Gebieter die Speisen zubereitet[1]), und einem geborenen Sklaven, der vermöge seiner Anlage nicht anders kann als dem Herrn dienen[2]). Der nämliche Gedanke wird zum Ausdruck gebracht durch das Gleichniss von dem Safran tragenden Kamel, das nicht für sich selbst, sondern lediglich für seinen Besitzer arbeitet[3]). Die Wirksamkeit der Materie wird nun aber nicht etwa durch den Willen der Seelen angeregt — denn diese sind qualitätlos —, sondern nur durch die Nähe, in der sie sich bei der Materie befinden. Dieses Verhältniss wird durch das Beispiel des Magneten versinnbildlicht, in dem kein Wille wohnt und der doch das Eisen anzieht, wenn es ihm nahe ist[4]). Obwohl aber die Materie unbewusst ist und nur in Folge des blinden in ihr ruhenden Triebes wirkt, wird sie doch in poetischer Weise immer wieder mit beseelten Wesen verglichen. In siebenfacher Weise, mit Verdienst, Schuld, Nichterkenntniss u. s. w., bindet sich die Materie durch ihr eigenes Werk, gleichwie die Seidenraupe sich mit dem Cocon umspinnt[5]). Wenn eine Seele des Treibens der Materie überdrüssig ist und sich mit Verachtung von ihr abwendet, so stellt die Materie ihre Thätigkeit für diese Seele ein mit dem Gedanken: „Ich bin erkannt“[6]); sie hat geleistet, was zu leisten ihre Bestimmung war, und zieht sich von der an dem höchsten Ziele angelangten Seele zurück, wie eine Tänzerin aufhört zu tanzen, wenn sie

---

„vergleichbar ist, wie kann sie dann auch zum Zwecke des Leidens „ihres Herrn wirken? Darauf antworten wir: Das ist nicht richtig; „denn obwohl [die Materie] nur zum Zwecke der Freude [ihres „Herrn, der Seele] thätig ist, muss doch das Leid entstehen, welches „[dem Genuss der Freude] inhärirt; oder [man kann auch sagen: „die Materie] ist einem schlechten Diener vergleichbar.“

[1]) Sûtra I. 105, III. 63.

[2]) Sûtra III. 51.

[3]) Sûtra III. 58, VI. 40.

[4]) Sûtra I. 96.

[5]) Sûtra III. 73.

[6]) Kârikâ 66.

ihre Aufgabe erfüllt hat und die Zuschauer genug haben [1]). Aber in einem Punkte gleicht die Materie der Tänzerin oder Schauspielerin nicht; denn während diese auf Verlangen ihr Spiel aufs neue beginnt, ist die Materie „zartfühlend wie eine Frau aus guter Familie“, die, wenn sie von einem Manne gesehen ist, sich schamhaft nicht wieder dessen Blicken aussetzt [2]). Diesem letzten Gleichnisse kommt in den Originaltexten sehr zu Statten, dass das Sanskrit für Seele und Mann dieselbe Bezeichnung *(puṃs, purusha)* hat [3]). Das Beispiel der Frau finden wir ferner [4]) verwendet, um die kürzlich erwähnte Lehre von den drei Guṇa's zu veranschaulichen. Nach der Ansicht der Sâṃkhya's durchdringen diese drei Substanzen alle materiellen Dinge und rufen dadurch, dass je eine derselben über die beiden andern das Uebergewicht gewinnt, verschiedenartige Empfindungen in dem Gemüthe der Menschen hervor, die mit den Dingen zu thun haben. So wird mit einer merkwürdigen Umkehrung des wahren Sachverhalts die Quelle der Empfindungen nicht in das Subjekt, sondern in das Objekt verlegt. Wenn ein Ding erfreut, so äussert sich in ihm die Constituente Sattva; wenn es Schmerz erregt, die Constituente Rajas; wenn es gleichgiltig lässt, die Constituente Tamas. Im Gleichniss tritt uns die schöne Frau entgegen, die durch ihr blosses Dasein ihrem Gatten

---

[1]) Kârikâ 59, Sûtra III. 69; oder nach Sûtra III. 63, wie der Koch nach der Herstellung der Mahlzeit mit seiner Arbeit aufhört.

[2]) Kârikâ 61, Sûtra III. 70.

[3]) Die Vorstellung aber, dass die Verbindung von Purusha und Prakṛti eine Vereinigung des männlichen und weiblichen Princips sei — die Johaentgen, Ueber das Gesetzbuch des Manu S. 5, für den Grundgedanken der Philosophie des Kapila erklärt — tritt erst in der Purâṇa- und Tantra-Literatur auf und ist allen systematischen Sâṃkhya-Texten fern geblieben. Dieser Gedanke war in der Sâṃkhya-Literatur schon deshalb unmöglich, weil er der Lehre von der absoluten Unthätigkeit des Purusha widerspricht.

[4]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 12; vergl. auch Sarvadarçana-saṃgraha S. 227 der Uebersetzung, Anir. zu I. 69 und Vijñ. zu I. 65.

Freude, aber ihren Nebenfrauen Schmerz bereitet, während ein fremder Mann ihr gleichgiltig, apathisch gegenüber steht.

Von hoher Bedeutung ist in der Sâṃkhya-Philosophie das *liṅga-çarîra*, der feine innere Körper, weil auf ihm bei der eigenthümlichen indifferenten Stellung, welche die Seele in dem System einnimmt, die Persönlichkeit des Individuums beruht. Der innere Körper begleitet die Seele auf ihrer Wanderung durch alle die zahllosen groben Leiber, ist also das eigentliche Princip der Metempsychose. Dieses Wandern des inneren Körpers aus einem groben Leib in den andern wird dem Rollenwechsel eines Schauspielers [1]) und dem geschäftigen Herumlaufen der Köche in den Küchen des Königs verglichen [2]). Der feine Körper nun besteht aus dem Innenorgan, den Sinnen und den fünf Grundstoffen [3]); ohne den letzten Faktor wäre er ein haltloser Complex. Dieser Gedanke wird durch das Gleichniss von dem Bilde ausgedrückt, welches ohne eine Grundlage nicht selbständig existiren kann, und durch das von dem Schatten, der durch das Vorhandensein eines Pfahles oder dgl. bedingt ist [4]).

Die ganze Psychologie unseres Systems ruht auf der Vorstellung, dass die sich ewig gleiche, unveränderliche Seele einen Abglanz auf das durch die mannigfachen Funktionen alterirte Innenorgan wirft und dadurch die inneren an sich rein mechanischen Vorgänge zu bewussten macht. Für dieses zwischen Seele und Innenorgan bestehende Verhältniss wird als Gleichniss das Reflektiren der rothen Hibiscus-Blüthe in einem der Blume nahe gebrachten Krystall verwendet [5]). Ebenso wenig, wie hier in dem Krystall irgend eine Veränderung vor sich geht,

---

[1]) Kârikâ 42.

[2]) Sûtra III. 16.

[3]) Kârikâ 40, Sûtra III. 9.

[4]) Kârikâ 41, Sûtra III. 12.

[5]) Sûtra II. 35, VI. 28 und nicht selten in Vijñânabhikshu's Commentar (s. den Index zu meiner Ausgabe s. v. *japâ*).

ist auch die Seele durch die Processe, die sich in den Organen vollziehen, irgendwie afficirt. Wenn trotzdem die Thätigkeit der Organe der Seele zugeschrieben wird, so ist das so zu verstehen, wie man den Sieg, den ein Heer gewinnt, oder die Niederlage, die es erleidet, dem in behaglicher Ruhe in seiner Hauptstadt thronenden König zuschreibt [1]). Und die Organe werden wegen ihrer grösseren und geringeren Bedeutung dem Beamtenstande verglichen, in dem einer immer über dem andern und der Minister über allen steht [2]). Ich glaube hiermit die unserem System speciell angehörenden Gleichnisse in ziemlicher Vollständigkeit aufgezählt zu haben [3]). Bei einem Rückblick wird man sich kaum dem Urtheil verschliessen können, dass diese Gleichnisse einen ausgesprochen weltlichen Charakter tragen; in höherem Grade, als die Natur der Sache es bedingt. Während die Beispiele in anderen Schulen zum grossen Theil der Mythologie und dem Gebiet des Aberglaubens entnommen sind, erscheinen hier vor unseren Blicken Könige, Minister, Beamte, Herren, Diener, schöne Frauen, Schauspieler, Tänzerinnen, Soldaten, Köche, Blinde, Lahme, Kamele, Bilder, Blumen, Krystalle u. s. w., so dass man aus den Sâṃkhya-Gleichnissen fast ein indisches Kulturbild gewinnen könnte. Allem Anschein nach haben wir den Ursprung dieser weltlichen Bildersprache in einer Zeit und Gegend zu suchen, in der das Brahmanenthum und seine Lehren erst geringe Bedeutung gewonnen hatten.

5. Die Terminologie.

Die Schwierigkeiten, die sich den Versuchen entgegenstellen, die Kunstausdrücke der indischen Philosophie zu übersetzen, sind mehrfach von sachkundigen Beurtheilern

---

[1]) Vijñ. zu I. 76, II. 5, 46.

[2]) Sûtra II. 47.

[3]) Wenn das eine oder andere, was ich für möglich halte, in den Schriften anderer Schulen sich wiederfinden sollte, so ist es eben dem Gleichnissschatze des Sâṃkhya-Systems entlehnt.

hervorgehoben worden. So sagt Max Müller (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft VI. 22): „Die Worte und technischen Ausdrücke unserer Sprache, „die wir in ihrer geschichtlichen Bedeutungsentwickelung „so vielfach aus Griechenland oder Rom empfangen haben, „werfen oft unwillkürlich ein falsches Licht auf indische „Ideen . . . . . Dies ist ein Uebelstand, der schwer zu „vermeiden ist, wenn wir nicht eine Anzahl technischer „Ausdrücke aus dem Sanskrit entlehnen wollen, was „wiederum dem allgemeinen Verständniss Eintrag thun „würde"[1]). Das letzte Bedenken theile ich nicht. Wenn die technischen Ausdrücke, für die sich kein zweifelloses Aequivalent in unsrer Sprache findet, in solcher Weise erklärt werden, dass ihr Bedeutungsinhalt genau festgegestellt und abgegrenzt ist, so sehe ich in der Beibehaltung der Originale keinen Nachtheil; denn die in Betracht kommenden Worte sind nicht so zahlreich, dass ein Laie, der sich für indische Philosophie interessirt, Mühe haben könnte sie dem Gedächtniss einzuprägen. Ich lasse aus diesem Grunde einige schwerfällige Uebersetzungen wie Urtheilsorgan, Subjektivirungsorgan u. s. w., die ich in meine Bearbeitungen der Sâṃkhya-Texte eingeführt habe, weil sie mir am besten den Begriffen der Originale zu entsprechen schienen, in diesem Buche fallen und behalte die kurzen Termini des Sanskrit bei.

Neue Worte sind aller Wahrscheinlichkeit nach von Kapila und seinen Nachfolgern nicht gebildet worden. Eine beträchtliche Anzahl philosophischer Ausdrücke hat

---

[1]) Aehnlich hat sich, speciell über die Kunstausdrücke des Sâṃkhya-Systems, Burnell in der Einleitung zur Uebersetzung des Manu p. XLVI geäussert. Er hält es für ganz unmöglich die Termini dieses Systems in einer europäischen Sprache auszudrücken: "All possible renderings convey much more than the primitive "and rude [?] original signifies, and it is impossible to limit each "word so as to provide against a too wide signification being "attached to it."

das Sâṃkhya-System aus dem in Indien schon vorher erarbeiteten Bestande ohne jede Bedeutungsveränderung übernommen; andere dagegen hat es zwar dem vorhandenen Wortschatze entlehnt, aber zur Bezeichnung neu und selbständig gebildeter Begriffe verwendet. Zu der ersten Klasse gehören die folgenden Ausdrücke, die sich in derselben Bedeutung entweder aus vorbuddhistischer Zeit belegen oder für diese Zeit voraussetzen lassen:

âtman, purusha Seele, *cit, citi, cetana* [1]) Geist, *citta* Denkorgan, *karaṇa* Organ, *indriya* Sinn, *prâṇa* Odem, *saṃsâra* Seelenwanderung, Weltdasein, *bandha* Gebundensein, *moksha, vimoksha, mukti* Erlösung, *bhoga* Genuss (und Leiden), *bhogya* das zu geniessende (und zu erleidende), *bhoktar* Geniesser (Bezeichnung der Seele), *jñâna* Erkenntniss, *vidyâ* Wissen, *avidyâ* Nichtwissen, *pramâṇa* Norm, Erkenntnissmittel, *pratyaksha* Sinneswahrnehmung, *abhimâna* Wahn, *yoga* Concentration, *vibhu* alldurchdringend, unendlich gross; wohl auch *îça, îçvara* Gott, *kâraṇa* Ursache, *nimitta* Veranlassung, *vishaya* Objekt, *bhûta* Element und anderes.

Im Gegensatz zu diesen Ausdrücken sind die folgenden Worte für die speciellen Zwecke des Sâṃkhya-Systems umgedeutet worden; sie entstammen zum grössten Theil nicht dem alten philosophischen Sprachschatze, sondern dem des täglichen Lebens:

prakṛti, pradhâna, avyakta Urmaterie, *guṇa* die (drei) Constituenten der Materie, Namens *sattva, rajas* und *tamas, triguṇa* aus den drei Constituenten bestehend, materiell, *buddhi, mahant* das Organ des Urtheils, der Entscheidung, des Entschlusses, *ahaṃkâra* das Organ, durch welches körperliche Attribute und innere Vorgänge fälschlich auf die Seele übertragen werden, *manas* das Organ des Wahrnehmens, Empfindens, Wünschens und Ueberlegens, der innere Sinn, *tanmâtra* die Grundstoffe oder feinen Elemente, *liṅga-(çarîra, —deha)* der innere Körper, *saṃskâra, vâsanâ*

---

[1]) Wozu später *caitanya* tritt.

Anlage, Disposition, *jîva* (im Vedânta die individuelle Seele) [1]) die empirische, d. h. mit dem inneren Körper und dem Lebensprincip verbundene Seele; und schliesslich alle die wunderlichen Bezeichnungen für die einzelnen Formen der sogenannten Befriedigung und Vollkommenheit [2]).

Dass unsere jüngeren Sâṃkhya-Quellen ausserdem von den technischen Ausdrücken der übrigen Systeme, insbesondere des Vedânta und des Nyâya-Vaiçeshika, einen ausgiebigen Gebrauch machen, hat seinen Grund in der dominirenden Stellung, die diese Schulen zur Zeit der Abfassung jener Schriften in der philosophischen Spekulation Indiens einnahmen.

Unübersetzt bleiben in diesem Buche von den vorher angeführten Worten *sattva, rajas, tamas* (gewöhnlich auch *guṇa*), *buddhi*, *ahaṃkâra*, *manas* und der vielleicht der Nyâya-Philosophie entlehnte Terminus *upâdhi* (etymologisch appositio). Während aber *upâdhi* in den Nyâya-Schriften die Bedingung bedeutet, durch die ein zu weit gefasster Mittelbegriff im Syllogismus eingeschränkt werden muss [3]), hat das Wort in der Sâṃkhya- ebenso wie in der Vedânta-Literatur eine weitere Bedeutung. Hier wird alles Upâdhi genannt, was zu einem Dinge in Beziehung steht, ohne ihm wesentlich anzugehören oder eine innere Verbindung mit ihm einzugehen. Wie das Kleid ein Upâdhi des Menschen ist, so sind die inneren Organe, die Sinne und der Körper Upâdhi's der Seele.

---

[1]) In der Sâṃkhya-Philosophie ist auch die Seele an sich *(kevalâtman, çuddhâtman)* schon individuell, und deshalb deckt sich der Begriff *jîva* in den beiden Systemen nicht; im Vedânta wird durch den Terminus hauptsächlich die anscheinende Differenzirung der Allseele zum Ausdruck gebracht.

[2]) S. die Commentare zu Kârikâ 50, 51 und zu Sûtra III. 43, 44; ferner die Einleitung zu meiner Uebersetzung der S.t.kaumudî S. 527, 528 und in diesem Buche, dritter Abschnitt II. 10, C.

[3]) Vgl. E. B. Cowell in dem Appendix zur Uebersetzung des Sarva-darçana-saṃgraha, p. 275—281.

II. Die allgemein-indischen Bestandtheile des Systems.

1. Der Saṃsâra und die Macht der That.

Als allgemein-indisch bezeichne ich in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks diejenigen Anschauungen, die den orthodoxen Systemen und den heterodoxen Religionen Buddhismus und Jinismus gemeinsam angehören. Um Missverständnissen vorzubeugen, muss ich diese einschränkende Erklärung voranschicken; denn wenn man die ältere vedische Literatur oder die Lehren der Cârvâka's, welche die Seelenwanderung und das Dogma von der Vergeltung leugnen, oder gar die religiösen Vorstellungen der nicht brahmanisirten indischen Aboriginer mit in Betracht zieht, so ist wohl kein einziger Gedanke zu finden, der allgemein-indisch genannt werden könnte. Versteht man aber den Ausdruck in der Beschränkung auf die eigentlich philosophischen Schulen und auf die philosophisch fundirten Religionen Indiens, so ist noch die Frage aufzuwerfen, ob diese gemeinsamen Anschauungen nicht etwa in dem Sâṃkhya-System, das der Zeit nach an der Spitze steht, entstanden sind. Wäre dies der Fall, so würde es keinen Sinn haben, die hierher gehörigen Dinge ausserhalb des Zusammenhangs des Systems zu behandeln; denn die Bestimmung dieses Kapitels ist natürlich, die vor der Begründung des Sâṃkhya-Systems in Indien vorhandenen und von dem System übernommenen Vorstellungen zusammenzufassen. Da hier im Wesentlichen die Lehre von

dem Saṃsâra und von der Vergeltung in Betracht kommt — denn die in den folgenden Paragraphen zu besprechenden Vorstellungen sind minder wichtig und offenkundig nicht innerhalb des Sâṃkhya-Systems entstanden —, so wird es genügen das nachweisliche Alter jener beiden Lehren festzustellen. In der Chândogya und Bṛhadâraṇyaka Upanishad, die ich — wohl in Uebereinstimmung mit den meisten Indologen — für beträchtlich älter als Buddha halte, ist bereits die Lehre von der Seelenwanderung vollständig entwickelt [1]); aber sie tritt uns schon früher, im Çatapatha Brâhmaṇa, in Verbindung mit der Lehre von der Macht der ihren Lohn oder ihre Strafe verlangenden That entgegen, und zwar zuerst in der Form des quälenden Gedankens an die fortgesetzte Wiederkehr des Todes [2]). Daraus folgt, dass die Entstehung dieser beiden Lehren, die sich mit Nothwendigkeit bald zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenschliessen mussten, mehrere Jahrhunderte vor Buddha vor sich gegangen ist. Und da wir uns Buddha von Kapila nicht durch einen grossen Zeitraum getrennt denken dürfen, hat sicher schon der letztere diese indischste aller indischen Ideen als Gemeingut der Bevölkerung seines Heimathlandes vorgefunden.

Barthélemy Saint-Hilaire, Premier Mémoire sur le Sânkhya p. 397, 398, macht Kapila den Vorwurf, dass er zwar die Theorie der Erkenntnissmittel vorgetragen und begründet, aber nicht gesagt habe, durch welches dieser Mittel er dazu gekommen sei die Lehre von der Seelenwanderung aufzustellen. Dass Kapila dies nicht gethan, hat seinen guten Grund; denn für ihn, wie für alle Kinder seiner Zeit, war eben schon die Seelenwanderungslehre ein Axiom, das keines Beweises bedurfte [3]).

---

[1]) S. Weber, Indische Literaturgeschichte [2] S. 80.

[2]) Vgl. Oldenberg, Buddha[2] S. 45—49, Schröder, Indiens Literatur und Cultur S. 245—252.

[3]) Weber unterschätzt entschieden das Alter der Quellen, in

Der Ursprung des indischen Glaubens an die Metempsychose ist leider immer noch nicht mit voller Klarheit zu erkennen. In der alten vedischen Zeit herrschte in Indien eine heitere Lebensanschauung, in der wir keinerlei Keime der späteren, das Denken des ganzen Volkes beherrschenden und bedrückenden Vorstellung wahrnehmen [1]; man empfand das Leben noch als keine Bürde, sondern als das grösste der Güter, und seine ewige Fortdauer nach dem Tode wurde als der Lohn eines frommen Lebens erhofft. Mit einem Male tritt ohne für unsere Blicke deutlich erkennbare Uebergangsstufen an die Stelle dieser harmlosen Lebensfreudigkeit die Ueberzeugung, dass das Dasein des Individuums eine qualvolle Wanderung von Tod zu Tod sei. Es lag deshalb nahe genug, äussere Einflüsse in dieser unvermittelten Umwälzung zu vermuthen.

Dass Voltaire's stark rationalistische Erklärung des Urspungs der indischen Seelenwanderungstheorie heute noch in Fachkreisen Anhänger zählt, glaube ich nicht; doch ist sie merkwürdig genug, um nicht mit Stillschweigen

---

denen uns zuerst die Vorstellung der Seelenwanderung begegnet, und hat deshalb mehrfach (Indische Streifen I. 23, Die Griechen in Indien S. 29 des Separatabdrucks) die Ansicht ausgesprochen, dass vor Buddha das Dogma in Indien nicht bestanden habe. Wenn Weber aber andererseits stets die Ueberzeugung vertreten hat, dass der Buddhismus aus der Sâṃkhya-Philosophie hervorgegangen und „ursprünglich nur als eine Form der Sâṃkhya-lehre anzusehen“ sei (Indische Literaturgeschichte ² S. 183, 252 ff., Ind. Studien I. 298, 435 und sonst), so stehen diese beiden Ansichten in einem nicht auszugleichenden Gegensatz. Denn eine Sâṃkhya-Philosophie ohne Seelenwanderungs- und Erlösungslehre kann es niemals gegeben haben; das wäre ein System ohne Basis und ohne Zweck gewesen.

[1]) Böhtlingk glaubt jedoch die Lehre von der Seelenwanderung schon in den beiden Räthselsprüchen Rigveda I. 164. 30, 38 vorzufinden; Berichte der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften (philologisch-historische Classe) vom 23. April 1893, S. 88—92.

übergangen zu werden. Nach der Meinung des geistvollen Franzosen soll die Erkenntniss, dass in dem indischen Klima der Fleischgenuss im allgemeinen gesundheitsschädlich ist, das Verbot veranlasst haben Thiere zu tödten. Diese ursprünglich rein hygienische Maassregel sei in ein religiöses Gewand gekleidet, und das Volk habe sich auf diese Weise gewöhnt die Thiere zu verehren und anzubeten. Die weitere Ausdehnung dieses Thierkultus habe dann zur Folge gehabt, dass das ganze Thierreich als eine Art Zubehör zu dem Menschengeschlecht empfunden und diesem in der Vorstellung des Volkes assimilirt wurde; von da aus sei es dann nur noch ein Schritt gewesen, die Fortdauer des eignen Daseins in Thierkörpern anzunehmen. Diese ganze Hypothese ist mit Recht schon von Barthélemy Saint-Hilaire, Premier Mémoire p. 467, 468, zurückgewiesen; die Erklärung aber, die dieser Gelehrte unmittelbar darauf selbst vorschlägt, ist haltlos; denn sie geht "du sein même de la doctrine sânkhya" aus, während die Theorie der Metempsychose, wie wir gesehen haben, älter ist als das Sâṃkhya-System. Barthélemy meint, dass die Inder durch die Sâṃkhya-Lehre von der indifferenten und qualitätlosen menschlichen Seele, die nicht von der Thierseele und kaum von leblosen Dingen als verschieden habe gelten können, dazu geführt seien sich mit der Thier- und Pflanzenwelt für gleichartig zu halten, und dass die Beobachtung des beständigen Wechsels in den Vorgängen der Natur dann den Gedanken der Transmigration zur Reife gebracht habe.

Ernstere Berücksichtigung erheischt ein anderer Erklärungsversuch, der sich bei Gough, The Philosophy of the Upanishads p. 24, 25 findet. Es ist bekannt, dass bei halbwilden Völkerschaften der Glaube, die menschliche Seele gehe nach dem Tode in Baumstämme und Thierleiber über, ausserordentlich weit verbreitet ist [1]). Auf Grund

---

[1]) "The Sonthals are said to believe the souls of the good "to enter into fruit-bearing trees. The Powhattans believed

dessen nimmt Gough an, dass die Arier bei ihrer Verschmelzung mit den indischen Ureinwohnern von diesen die Vorstellung der Fortdauer in Thieren und Bäumen übernommen haben. Obwohl sich diese Voraussetzung nicht beweisen lässt [1], ist mir der Gedanke doch im höchsten Maasse wahrscheinlich, weil er erklärt, was alle sonstigen Combinationen nicht genügend erklären. Aber man muss sich hüten, den Einfluss der rohen Vorstellungen der Aboriginer zu überschätzen. Bei allen auf niedriger Kulturstufe stehenden Völkerschaften handelt es sich nicht um eine Seelenwanderungslehre im indischen Sinne, sondern einfach um die Fortsetzung des menschlichen Daseins in Thieren und Bäumen; damit ist das Nachdenken über diese Dinge am Ziel angelangt; weitere Consequenzen werden aus der Vorstellung nicht gezogen. Unter allen Umständen also können die arischen Inder nur den ersten Antrieb zur Entwickelung der Theorie der Transmigration von der Urbevölkerung erhalten haben; als ihr eignes Werk muss immer gelten die Ausbildung des empfangenen Gedankens zu der Annahme einer beständigen, wechselvollen Fortdauer des Lebens und ihre Verbindung mit der die Befriedigung des moralischen Bewusstseins

---

"the souls of their chiefs to pass into particular wood-birds, which "they therefore spared. The Tlascalans of Mexico thought "that the souls of their nobles migrated after death into beautiful "singing birds, and the spirits of plebeians into beetles, weasels, "and other insignificant creatures. The Zulus of South Africa "are said to believe the passage of the dead into snakes, or into "wasps and lizards. The Dayaks of Borneo imagine themselves "to find the souls of the dead, damp and bloodlike, in the trunks "of trees." Gough a. a. O. nach Tylor, Primitive Culture, vol. II. p. 6 ff.

[1]) Eine beachtenswerthe Stelle findet sich in Baudhâyana's Dharmaçâstra II. 8. 14. 9, 10, wo gelehrt wird, dass man den Vögeln einen Mehlkloss geben solle, wie er sonst im Manenopfer für die abgeschiedenen Vorfahren darzubringen ist; „denn es heisst, dass die Väter in der Gestalt von Vögeln *(vayasâṃ pratimayâ)* umherziehen".

bezweckenden Lehre von der Macht der That. Die leitende Idee dieser Lehre ist die feste Ueberzeugung, dass Keinen unverschuldetes Unglück treffen kann. Man suchte auf Grund dieser Ueberzeugung nach einer Erklärung für die täglich zu beobachtende Thatsache, dass es dem Schlechten wohl ergeht und dem Guten schlecht, dass das Thier und oft selbst das neugeborene Kind, das noch keine Gelegenheit gehabt hat eine Schuld auf sich zu laden, die grössten Schmerzen leiden muss; und man fand keine andere Erklärung als die Annahme, dass in diesem Leben die guten und bösen Thaten einer früheren Existenz gesühnt werden. Was aber von dieser Existenz galt, musste auch von der früheren gelten; wiederum konnte der Grund für einstmals erfahrenes Glück und Elend nur in einem vorangehenden Leben liegen, und damit gab es überhaupt keine Grenze für das Dasein des Individuums in der Vergangenheit [1]). Der Saṃsâra, der Kreislauf des Lebens, hat also keinen Anfang; denn, heisst es im Sâṃkhyasûtra III. 62, „das Werk (d. h. das Handeln und Thun der Wesen) ist anfangslos [2])“. Was aber keinen Anfang hat, das hat nach einem allgemein anerkannten Gesetz auch kein Ende. Der Saṃsâra also hört ebenso wenig jemals auf, als er jemals begonnen hat [3]). Wenn das Individuum die Vergeltung für seine guten und bösen Werke empfängt, so bleibt immer noch ein Rest von Verdienst und Schuld übrig, der nicht aufgebraucht wird und seinen Lohn oder seine

---

[1]) Vgl. Ballantyne, A lecture on the Sânkhya Philosophy p. 56, 57, Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation p. 124, 125 und Râjendralâla Mitra, The Yoga Aphorisms, Preface p. LXIII ff.

[2]) Wo im Gegensatz hierzu in den Sâṃkhya-Schriften der Saṃsâra als einen Anfang habend bezeichnet wird (s. die Indices zu meinen Textausgaben s. v. *sâdi*), ist allein die gegenwärtige Schöpfung ins Auge gefasst, die nach Ablauf der letzten Periode der Weltauflösung begonnen hat.

[3]) Vgl. Sâṃkhyasûtra I. 158, 159 nach Aniruddha's Interpretation.

Strafe erfordert, mithin als Keim eines neuen Daseins wirkt [1]). Ungebüsst oder unbelohnt bleibt keine That; denn „wie unter tausend Kühen ein Kalb seine Mutter herausfindet, so folgt die früher gethane That dem Thäter nach", sagt das Mahâbhârata XII. 6760, indem es die seit langer Zeit in Indien allgemein gewordene Anschauung zum Ausdruck bringt. Weil nun die Ursache alles Handelns die Begierde ist, wurde auch diese als die treibende Kraft für die ewige Fortdauer des Lebens bezeichnet [2]). Da indessen die Begierde nach indischer Anschauung auf einem Nichtwissen, auf einem Verkennen des wahren Wesens und Werthes der Dinge beruht, so hat man geglaubt in ihm die letzte Ursache des Saṃsâra zu finden [3]). Ebenso alt ist die Ueberzeugung, dass das Gesetz, welches die Wesen an das Weltdasein bindet, durchbrochen werden kann. Es giebt eine Befreiung aus dem Saṃsâra, und das Mittel dazu ist das erlösende Wissen, das von jeder Schule in einer besonderen Form des Erkennens gefunden wurde.

Die hier entwickelten Dogmen sind von Deussen, System des Vedânta S. 381, 382, in folgenden treffenden Worten zusammengefasst: „Die Anschauung ist die, dass „das Leben sowohl seiner Qualität wie seiner Quantität „nach die genau abgemessene und ihren Zweck vollständig „erfüllende Sühnung der Werke des vorigen Daseins ist. „Diese Sühnung geschieht durch *bhoktṛtvam* und *kartṛtvam* „(Geniesserschaft und Thäterschaft), wobei das letztere

---

[1]) Vgl. Deussen, System des Vedânta S. 417 ff. Wegen der entsprechenden Anschauungen im Buddhismus s. Oldenberg, Buddha[2] S. 249—251.

[2]) Kârikâ 45, Sûtra II. 9.

[3]) Dass diese die Vedânta-, Sâṃkhya- und Yoga-Philosophie beherrschende Anschauung auch für den Buddhismus gilt, hat Oldenberg, Buddha[2] S. 53, 54, 258 ff. erwiesen. Belege aus den Schriften der orthodoxen Systeme (auch der Nyâya-Philosophie) findet man bei Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation p. 10 ff.

„wiederum unausbleiblich in Werke ausschlägt, welche
„aufs neue in einem folgenden Dasein gesühnt werden
„müssen, so dass das Uhrwerk der Vergeltung, indem es
„abläuft, sich jedesmal selbst wieder aufzieht; und dieses
„ins Unendliche fort, — es sei denn, dass die universelle
„Erkenntniss eintrete, welche . . . . . nicht auf Verdienst
„beruht, sondern in das Dasein ohne Zusammenhang mit
„demselben hereinbricht, um es seinem innersten Bestande
„nach aufzulösen, den Samen der Werke zu verbrennen
„und so eine Fortsetzung der Wanderung für alle Zukunft
„unmöglich zu machen“.

Was Deussen hier als eine Lehre des Vedânta-Systems darstellt, ist Punkt für Punkt allgemein-indisch in dem zu Anfang dieses Kapitels präcisirten Sinne [1]). Nun reicht aber die Kraft, die dem Thun der Wesen innewohnt, nach indischer Anschauung noch weiter, als im vorstehenden ausgeführt wurde. Diese nachwirkende, den indischen Schicksalsbegriff darstellende Kraft der Verschuldung und des Verdienstes, die gewöhnlich *adṛshṭa* ‚das unsichtbare‘, oft auch einfach *karman* ‚That, Werk‘ und in den beiden Mîmâṃsâ's *apûrva* ‚das neue, früher nicht dagewesene Moment‘ [2]) genannt wird, bestimmt nicht nur das Maass von Glück und Leid, das dem Individuum zu Theil wird, sondern bedingt auch das Entstehen und Werden aller Dinge im Universum. Im Grunde ist dieser letzte Gedanke nur eine nothwendige Consequenz der Theorie, dass jedes Wesen sich sein eigenes Geschick bis in

[1]) Dagegen wird man kaum einwenden dürfen, dass die Lehre von der Erlösung in der Pûrvamîmâṃsâ keine Stelle habe und also nicht als allgemein-indisch gelten könne; denn die Pûrvamîmâṃsâ ist zusammen mit der Uttaramîmâṃsâ entstanden; beide Systeme bilden ein zusammengehöriges Ganzes in der Weise, dass das erstere die ritualistische Werklehre, das letztere die Heilslehre von der Erkenntniss darstellt, jedes der beiden mit Beschränkung auf das besondere Gebiet und unter Bezugnahme auf das andere.

[2]) S. Deussen, System des Vedânta S. 22, 407.

die kleinsten Ereignisse hinein selbst bereite; denn was auch immer in der Welt vorgeht, irgend ein Wesen wird stets davon betroffen, muss also nach dem Gesetze der Vergeltung durch seine früheren Thaten diesen Vorgang herbeigeführt haben [1]. Das Walten der Natur ist mithin eine Wirkung des guten und bösen Thuns der lebenden Wesen. So finden wir in den Sâṃkhyasûtra's unter den Gründen, durch welche die Existenz des Verdienstes bewiesen wird, als ersten (V. 20; s. auch III. 51, VI. 41) die Verschiedenartigkeit der Naturprodukte genannt, für die der Inder keine andere Erklärung hat. Und die Commentatoren lehren uns, dass, wenn die Bäume Frucht tragen oder das Getreide auf den Feldern reift, dabei das menschliche Verdienst die treibende Kraft ist [2].

Selbst in denjenigen Systemen, die einen Gott anerkennen, hat dieser nichts anderes zu thun als die Welt und die Geschicke der Wesen genau nach dem Gesetze der Retribution zu leiten, an dem auch er nicht zu rütteln vermag. Für alle die Mächte, denen in der übrigen Welt Gläubige und Ungläubige einen bestimmenden Einfluss auf das Loos des Einzelnen und der Völker wie auf das Walten der Naturkräfte zuschreiben: göttliche Gnade und Strafe, Weltordnung, Vorsehung, Schicksal, Zufall — ist in Indien kein Raum neben der mit eiserner Nothwendigkeit alles beherrschenden Macht der That.

2. Die Erlösung bei Lebzeiten.

Welcher Art auch die Erkenntniss ist, deren Erreichung für die einzelnen Systeme die Befreiung aus den Banden des Saṃsâra bedeutet, überall begegnen wir der Anschauung, dass derjenige, der die Erkenntniss gewonnen

---

[1] Vgl. die von Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation p. 36—38 für diese Anschauung aus der Sâṃkhya-, Vedânta- und Nyâya-Literatur beigebrachten Belegstellen.

[2] Aniruddha zu III. 51, 62, Mahâdeva zu III. 60.

hat, des erreichten Zieles nicht mehr verlustig gehen kann. Mit dem Augenblicke, in dem das Wesen der Dinge in voller Klarheit vor dem inneren Auge erscheint und damit die unerschütterliche Gewissheit der errungenen Erlösung eintritt, hat das Gesetz der Vergeltung über den Weisen seine Macht verloren. Die allseitige Uebereinstimmung nöthigt uns, auch diese Idee zu den allgemein-indischen zu rechnen, obschon die geläufigen technischen Ausdrücke *jîvanmukta* 'bei Lebzeiten erlöst' und *jîvanmukti* 'Erlösung bei Lebzeiten' erst in späterer Zeit gebildet und noch nicht einmal bei Çaṃkara nachzuweisen sind[1]. Ein direktes Zeugniss für den Glauben an die *jîvanmukti* aus alter Zeit haben wir in der Stelle Chândogya Upanishad VI. 14. 2: „Nur so lange dauert es bei ihm, als er „glaubt, dass er nicht erlöst werden und sein Ziel er- „reichen werde".

Ich belege im Folgenden die hier in Betracht kommenden Vorstellungen ausschliesslich aus der Sâṃkhya-Literatur[2], da man sich von dem Vorhandensein der gleichen Anschauungen in den anderen Systemen aus Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation p. 29—34 und Deussen's System des Vedânta S. 452—460 (vgl. auch S. 382) überzeugen kann.

Den Beweis für die Existenz von Jîvanmukta's, den das Sâṃkhyasûtra III. 79 in der Thatsache erblickt, dass es Lehrer der Wahrheit gegeben hat und giebt, als welche nur bei Lebzeiten Erlöste auftreten könnten, dürfen wir wie so manche andere Wunderlichkeiten unserer Texte auf sich beruhen lassen.

Der Einwand, dass nach dem Zusammenhange des Systems unmittelbar, nachdem die Erkenntniss der Wahrheit eingetreten, das Leben des Erlösten erlöschen müsse, wird durch das auch in den Vedânta-Schriften geläufige

---

[1]) S. Deussen, System des Vedânta S. 460.

[2]) Vgl. die Darstellung bei Barthélemy Saint-Hilaire, Premier Mémoire p. 473—476.

Gleichniss von der Töpferscheibe zurückgewiesen, die in Folge des gegebenen Anstosses auch nach der Fertigstellung des Topfes noch fortschwingt[1]). Vâcaspatimiçra bemerkt dazu[2]): „In Folge des Entstehens der Erkenntniss „der Wahrheit ist die Menge der Werkansammlungen, „obwohl sie anfangslos ist und die Zeit für ihr Heranreifen „[zum Zwecke der Vergeltung] nicht feststeht, nicht mehr „geeignet Früchte — d. h. die Leiden einer neuen Existenz „— zu zeitigen, weil die Keimkraft der Werke verbrannt „ist. Denn wenn der Boden des Innenorgans mit dem „Wasser der Fehler [d. h. des Nichtwissens, der Begierde „u. s. w.] getränkt ist, so treiben die Werksamen ihre „Sprossen; wie aber können die Werksamen auf einem „unfruchtbaren Salzboden, auf dem das gesammte Wasser „der Fehler von der Gluth der Erkenntniss der Wahrheit „aufgesogen ist, ihre Sprossen treiben?" Und im Anschluss daran führt er aus, dass das gegenwärtige Leben auf solchen früheren Werken beruht, deren Samen schon vor der Erreichung der erlösenden Erkenntniss aufgegangen ist und begonnen hat zu reifen[3]). Diese Werke also sind die Triebfeder für die Fortdauer des Leibeslebens der Erlösten; ihre Frucht ist bis auf den letzten Rest zu geniessen, und darum erfährt der Jîvanmukta auch noch Freude und Schmerz wie alle anderen Wesen, obschon nicht in demselben Grade[4]). „Wenn in Folge eines [im Innenorgan hervorgebrachten] „Eindrucks" — sagt Vijñânabhikshu zu Sûtra V. 120 mit Bezug auf den bei Lebzeiten Erlösten — „im Körper „der Götter oder [Menschen] eine Empfindung begonnen „hat, so wirkt dieser Eindruck so lange, bis die Empfindung, „welche angefangen hat sich geltend zu machen und von

[1]) Kârikâ 67, Sûtra III. 82.

[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 67.

[3]) S. auch Vijñânabhikshu zu Sûtra I. 1, Seite 13, 14 meiner Uebersetzung.

[4]) Vgl. Vijñânabhikshu zu Sûtra III. 77, 83, und seine Einleitung zu V. 120.

„dem betreffenden Körper auszukosten ist, ihr Ende erreicht „hat; und dieser [Eindruck] wird nur durch das Ende der „Empfindung vernichtet, ebenso wie die [Kraft der] Werke „[nur durch das Ende des Resultats, das sie gezeitigt haben]".

Was nun aber auch der Jîvanmukta nach dem entscheidenden Wendepunkt in seinem Dasein noch thun und treiben möge, — und wenig genug kann es ja nur sein, da er von absoluter Gleichgiltigkeit gegen die Dinge dieser Welt (der Vorbedingung für die Erreichung des erlösenden Wissens) erfüllt ist —, aus seinen Handlungen erwächst kein Verdienst und keine Schuld mehr; die Erkenntniss löst die nachwirkende Kraft seines Thuns auf, ebenso wie sie das Verdienst und die Schuld aller früheren Werke, die noch nicht angefangen haben Frucht zu tragen, vernichtet hat. Wenn dann endlich die Werke, welche die Fortsetzung des gegenwärtigen Lebens bedingen, abgebüsst sind und „die Trennung vom Körper erreicht ist, „so erlangt die Seele die unbedingte und absolute Isoli„rung[1])". Erst dann, mit der Vernichtung des inneren Organs im Tode des Erlösten, ist der Schmerz vollständig und für alle Ewigkeit aufgehoben[2]).

Anhangsweise sei hier eine der spätesten Entwickelung des Sâṃkhya-Systems angehörende Vorstellung erwähnt, durch welche die klaren soeben dargelegten Anschauungen etwas verwischt wurden.

Wie wir S. 149 erkannten, hat die mit der echten Sâṃkhya-Lehre nicht zu vereinigende Theorie der Yoga-Philosophie von den drei Stufen der unterscheidenden Erkenntniss Eingang in die Sâṃkhyasûtra's (III. 77—79) gefunden. Die Folge davon war, dass man eine dieser drei Stufen für den Standpunkt des Jîvanmukta erklären musste. Die niedere konnte es nicht sein, weil

---

[1]) Kârikâ 68.

[2]) Dadurch unterscheidet sich die *videhamukti*, die definitive Erlösung nach dem Tode, von der *jîvanmukti*. Vijñânabhikshu zu I. 1, Mahâdeva zu III. 77.

der auf ihr angelangte noch weiterer Aufklärung bedarf; die höchste war deshalb ausgeschlossen, weil auf ihr die Concentration bis zu der Bewusstlosigkeit gesteigert ist, „aus der es kein Auferstehen giebt“, mithin der Tod unmittelbar bevorsteht. So blieb, als für den Jîvanmukta in Anspruch zu nehmen, allein die ‚mittlere Unterscheidung‘ übrig, in der nur noch die Eindrücke der früheren Erfahrung bestehen bleiben, aber alle Begierden geschwunden sind und der Weise in der Gewissheit lebt, dass er durch Geniessen und Leiden die Kraft derjenigen Werke aufbraucht, deren Frucht heranzureifen begonnen hat [1]).

3. Der Werth der Askese.

Barthélemy Saint-Hilaire, Premier Mémoire p. 389 erhebt gegen Kapila den Vorwurf, dass er, wie alle Kinder seiner Zeit und seines Landes, an die Magie geglaubt habe, d. h. an die wunderbaren, angeblich durch die Askese zu gewinnenden Kräfte, durch die man Herr über die Naturgesetze wird und den natürlichen Lauf der Dinge zu ändern vermag. Dass der Begründer der Sâṃkhya-Philosophie diesen Aberglauben getheilt hat, lässt sich nicht mit wissenschaftlicher Genauigkeit beweisen; denn das einfache System, das wir auf ihn zurückführen müssen, schliesst nicht die Nothwendigkeit solcher Auswüchse ein; und die Schriften, die uns die Sâṃkhya-Philosophie mit jenen phantastischen Vorstellungen durchsetzt zeigen, sind ja erst viele Jahrhunderte nach Kapila entstanden. Gleichwohl lässt sich nicht bezweifeln, dass Kapila wirklich an die übernatürliche Macht der Askese geglaubt hat; er wäre sonst kein echter Inder gewesen. Denn dieser Wahn hat seit Alters her, wie wenige Ideen sonst, dem ganzen indischen Volk bis auf die neuesten

[1]) Aniruddha zu III. 77.

Zeiten für eine selbstverständliche Wahrheit gegolten. Das Wort für Askese, *tapas* (etymologisch ‚Hitze, Gluth‘, dann ‚Schmerz, Selbstpeinigung‘), tritt uns bereits in jüngeren Liedern des Rigveda, dann häufiger im Yajur- und Atharvaveda entgegen; und in der Literatur der Brâhmaṇa's und Upanishad's ist der Begriff bereits ganz geläufig. Oftmals wird das Tapas hier als eine kosmogonische Potenz behandelt, durch die der Weltenschöpfer die Wesen und Dinge hervorbringt; der beste Beweis dafür, dass schon in dieser Zeit der Askese kaum eine geringere Macht zugeschrieben wurde als später in der klassischen Sanskritliteratur, wo dieser Glaube den abenteuerlichen Ausdruck gefunden hat, dass alle Götter vor der Busskraft des Asketen in Entsetzen gerathen und dieser geradezu ein allmächtiger Zauberer ist. Ursprünglich hat die indische Askese zweifellos nur in Enthaltsamkeit, Fasten und Kasteiungen bestanden; erst als die religiösen Bedürfnisse des Volkes sich verinnerlichten und nicht mehr ihre Befriedigung in der Vollziehung endloser Ceremonien und in der Beobachtung zahlloser Aeusserlichkeiten fanden, wurde auch der Schwerpunkt der Askese in die Meditation und Versenkung verlegt. Der Begriff des Yoga oder der geistigen Askese trat in den Vordergrund, und das Tapas oder die körperliche Askese wurde zu einem Hilfsmittel zur Steigerung des Yoga herabgedrückt [1]); doch lag es in der Natur der Sache, dass die beiden Begriffe in der Folgezeit nicht immer von einander geschieden wurden.

Gough, Philosophy of the Upanishads p. 18, 19,

---

[1]) Das Wort *yoga* tritt in dieser Bedeutung erst beträchtlich später auf als *tapas*, ist aber immerhin, wie aus Jacob's Concordance zu ersehen, in den Upanishad's mittleren Alters ziemlich häufig. In der Maitrî Up. (VI. 18) finden wir bereits die in dem späteren Yoga-System vorgeschriebene Technik fast vollständig entwickelt. Dass der Buddhismus die Uebung der Versenkung sehr hoch schätzte, aber die leibliche Askese verwarf, auf die der Jinismus grosses Gewicht legte, ist allgemein bekannt.

sucht die Entstehung der Yoga-Praxis, ebenso wie den Glauben an die Seelenwanderung [1]), auf den Einfluss der halbwilden Völkerschaften, mit denen die eingewanderte Rasse verschmolz, zurückzuführen. Er beruft sich auch in diesem Falle auf Tylor's Primitive Culture (I. p. 277), wo ausgeführt ist, dass bei tiefer stehenden Völkern die durch Meditation, Fasten, Narkotisirung, Erregung oder Krankheit hervorgerufene Ekstase ein gewöhnlicher und in hoher Werthschätzung gehaltener Zustand sei. Ich erachte es nicht für unmöglich, dass bei der künstlichen Ausbildung der Yoga-Lehre etwaige fremde Vorbilder eine gewisse Einwirkung ausgeübt haben können; aber ich sehe doch nicht ein, warum diese Vorstellungen und Gebräuche bei den arischen Indern, die von jeher so ernst um das höchste Heil gerungen, nicht unabhängig von äusseren Einflüssen entstanden sein sollen, wie sie z. B. innerhalb der christlichen Kirche sich zu verschiedenen Zeiten selbständig herausgebildet haben.

Die Askese wird in Indien allgemein nicht nur als ein Mittel zur Erreichung der wunderbaren Kräfte angesehen, sondern auch als das wirksamste Hilfsmittel zur Gewinnung der erlösenden Erkenntniss. Das besondere Hervortreten dieser Anschauung in den Sâṃkhya-Schriften beruht sicherlich darauf, dass die literarische Festlegung der über den Yoga herrschenden Anschauungen durch Patañjali auf unser System basirt ist. Es war nur zu natürlich, dass nach der Abfassung und Verbreitung der Yoga-sûtra's die Anhänger der Sâṃkhya-Philosophie sich die in jenem Werke niedergelegten Anschauungen, soweit sie nicht den Lehren ihres Systems widersprachen, zu eigen machten. Ein Theil der hier in Betracht kommenden Vorstellungen hat bereits bei der Erörterung der Anforderungen des Sâṃkhya-Systems S. 148 zur Sprache gebracht werden müssen; der Rest möge hier seine Stelle finden.

---

[1]) Vgl. oben S. 175, 176.

Der Yogin, d. h. derjenige Asket, der durch die Ausübung der Yoga-Praxis die in Patañjali's System in Aussicht gestellten Ziele erreicht hat, bringt durch seinen blossen Willen alles, was er wünscht, zu Stande. Diese Macht wird aus dem von dem Yogin erworbenen Verdienst oder aus der Stärke seiner Contemplation abgeleitet, und es wird ausdrücklich bemerkt, dass die von ihm geschaffenen Dinge nicht etwa illusorisch, sondern real seien[1]. Wie der Yogin allmächtig ist, so ist er auch allwissend; er sieht nicht nur die Dinge, die der Wahrnehmung gewöhnlicher Menschenkinder durch dazwischen liegendes entrückt sind; er schaut auch in die Vergangenheit und Zukunft. Diese Vorstellung wird durch die Sâṃkhya-Lehre von der steten Realität der Produkte *(sat-kârya-vâda)* begründet; auch das gewesene, d. h. das in seine Ursache aufgegangene, und das zukünftige, d. h. das noch nicht aus seiner Ursache hervorgegangene, existirt ebenso gut wie das gegenwärtige, nur in einem anderen Stadium. Das innere Organ des Yogin nun steht in unmittelbarer Verbindung mit der Urmaterie, aus der alles entsteht und in die alles zurücksinkt, und dadurch zugleich „mit jeder Zeit, mit allem Raum und mit allen Objekten“[2]. Noch in anderer Weise denkt man sich bei dem Yogin die Kräfte der Organe in übernatürlicher Weise gesteigert. Diejenigen Dinge, die für andere Menschen unsichtbar sind — die Seelen, die Urmaterie und die Grundstoffe, die sich noch nicht durch gegenseitige Verbindung zu grobem Stoff entwickelt haben — werden von dem Yogin gesehen, nicht durch innere Anschauung, sondern durch wirkliche Sinneswahrnehmung[3]. Der Yogin nimmt also auch in Bezug auf den Körper eine Sonderstellung unter

---

[1] Sâṃkhyasûtra III. 28, 29 nach Aniruddha's und Mahâdeva's Erklärungen.

[2] Sûtra I. 90, 91 nebst den Commentaren und Vijñânabhikshu zu I. 121.

[3] Vijñ. zu Sûtra I. 109, III. 1.

allen Wesen ein. Das Sâṃkhya-System unterscheidet drei Kategorien von Körpern mit Rücksicht auf deren vorwaltende Eigenthümlichkeit: handelnde *(karma-deha)*, geniessende, resp. leidende *(upabhoga-deha)*, und Körper beiderlei Art *(ubhaya-deha)*. Der Leib des Yogin aber ist von allen dreien verschieden, da seine charakteristischste Eigenthümlichkeit weder Handeln noch Geniessen ist, sondern das Zeitigen der Erkenntniss [1]).

4. Das Mythologische.

Die philosophischen Systeme haben ebenso wenig wie die Religionen Buddha's und Jina's mit den mythologischen Anschauungen des Volkes gebrochen. Die Existenz der Götter, Halbgötter und Dämonen wird nicht bestritten, wohl auch nicht bezweifelt, ist aber von geringer Bedeutung. Zwar sind die Götter höher organisirte und glücklichere Wesen als die Menschen; aber sie stehen ebenso wie diese innerhalb des Saṃsâra und müssen, wenn sie nicht die erlösende Erkenntniss gewinnen und damit aus dem Weltdasein ausscheiden, wieder ihre Leiber wechseln [2]). Der Macht des Todes sind auch sie nicht entronnen, und deshalb stehen sie tiefer als derjenige Mensch, der das höchste Ziel erreicht hat. Viel leichter als die Erreichung dieses Zieles ist es, sich durch Tugend und gute Werke zu göttlichem Range zu erheben und nach dem Tode auf dem Monde oder in der Welt Indra's, Brahman's u. s. w. — auch wohl in der Person eines

---

[1]) Sûtra V. 125, 126 (124, 125 Vijñ.). Hier ist der Yogin mit dem seltenen Worte *anuçayin* bezeichnet, d. h. nach Vijñ. ‚der Gleichgiltige', nach den anderen Commentatoren besser ‚derjenige, von dessen Werken nur noch ein Rest übrig geblieben ist'.

[2]) Immer und immer wieder wird in den Sâṃkhya-Texten versichert, dass auch aus den himmlischen Welten eine Wiederkehr zu neuen Daseinsformen stattfinde. S. in den Indices zu meinen Textausgaben unter *âvṛtti*, *anâvṛtti* und *punarâvṛtti*. Ueber die entsprechenden Anschauungen im Vedânta vgl. Deussen S. 68 ff.

dieser Götter — wiedergeboren zu werden; und nur thörichte Menschen trachten nach solchem vergänglichen Glück.

Wie der Glaube an überirdische Wesen und himmlische Stätten, ist natürlich auch der an Höllen, in die der Böse herabsinkt um seine Sünden abzubüssen, in die Systeme übergegangen [1]). Alle diese mythologischen Vorstellungen aber werden in den Lehrbüchern des Vedânta-Systems, das sich in der *aparâ vidyâ*, der ‚niederen Wissenschaft' auf den religiösen Standpunkt stellt, viel eingehender berücksichtigt als in den Sâṃkhya-Schriften. Hier werden sie eigentlich nur herangezogen, wo es sich um den Lohn des Frommen und die Strafe des Unfrommen handelt, oder wo die Bedeutung der Erlösung, des absoluten und endgiltigen Aufhörens des Schmerzes, durch Vergleichung mit den untergeordneteren Zielen, denen die Religion zustrebt, in das rechte Licht gesetzt werden soll. Für das Sâṃkhya-System als solches ist die indische Mythologie belanglos.

Unter den Sâṃkhya-Lehrern hat allein Vijñânabhikshu, der, wie wir schon mehrfach sahen, kein consequenter Vertreter unseres Systems war, an einigen Stellen Gelegenheit genommen, die volksthümlichen Anschauungen des Brahmanenthums mit den Lehren der Sâṃkhya-Philosophie auf die in den Purâṇa's übliche Art und Weise zu verschmelzen. Er erklärt [2]) den Âdipurusha, den Urgeist, d. h. Vishṇu, für diejenige Seele, die beim Beginn dieser Schöpfung vor allen anderen gleich ewigen Seelen wegen früher erworbener Verdienste sich mit der Buddhi, der ersten Entfaltung der Urmaterie und der Trägerin der höheren psychischen Vorgänge, verbunden hat. Die Buddhi Vishṇu's ist nach Vijñânabhikshu nicht von derselben Art, wie bei uns gewöhnlichen Menschen, sondern von universeller Natur;

---

[1]) Vgl. Sâṃkhyakârikâ 44, und wegen des Vedânta Deussen S. 412—414.

[2]) Zu Sûtra I. 96, 154, V. 5, VI. 64, 66.

sie besteht aus reinem Sattva und ist deshalb nur der auf Güte und Wohlwollen beruhenden Funktionen fähig; ausserdem befindet sie sich im Besitz des höchsten Maasses von Erkennen, Stärke und übernatürlicher Kraft. Das höchste aber, was unser Autor von Vishṇu aussagen kann [1]), ist, dass er an der Spitze der bei Lebzeiten Erlösten stehe; denn über den Rang eines Jîvanmukta kann kein Wesen, auch der grösste der Götter nicht, hinausgelangen. Im Kreise dieser Glücklichen, die die unterscheidende Erkenntniss errungen haben, ist selbst Vishṇu nur ein primus inter pares.

In ähnlicher Weise werden von Vijñânabhikshu [2]) Brahman (oder Hiraṇyagarbha) [3]) und Çiva als diejenigen Seelen bezeichnet, die sich mit dem kosmischen Ahaṃkâra, der zweiten Entfaltung der Urmaterie und dem Träger des zum Handeln antreibenden Ichbewusstseins, verbunden haben [4]). Dadurch soll die schaffende Thätigkeit Brahman's und das zerstörende Wirken Çiva's erklärt werden.

Schliesslich erwähnt Vijñânabhikshu noch [5]) die gangbare Vorstellung von den (zugleich als Lenker der Sinnesorgane geltenden) Göttern der Erde, der Luft, des Feuers und des Wassers, indem er diese für Geister erklärt, die durch den Wahn gebunden sind, dass die Naturelemente ihr Selbst seien.

Nur der Vollständigkeit wegen sind diese sich nicht durch Klarheit auszeichnenden Vorstellungen hier mit angeführt worden.

---

[1]) Zu Sûtra V. 47.

[2]) Zu Sûtra VI. 64.

[3]) Vgl. meinen Index zum Sâṃkhya-pravacana-bhâshya s. v.

[4]) S. schon oben S. 53.

[5]) Zu Sûtra II. 13, 18, 21. Vgl. Deussen, System des Vedânta S. 70.

III. Die speciellen Grundanschauungen des Systems.

1. Der Atheismus.

Einer der charakteristischsten Züge der Sâṃkhya-Philosophie ist die Entschiedenheit, mit der das Dasein Gottes geleugnet wird. Dass die Anerkennung der Volksgötter diesem Atheismus keinen Eintrag thut, ergiebt sich schon aus dem eben bemerkten und wird noch ausdrücklich im Sâṃkhyasûtra III. 56, 57 begründet. Der Glaube an gewordene und vergängliche Götter *(janyeçvara, kâryeçvara)*[1]) hat nichts mit der Frage nach dem ewigen Gott *(nityeçvara)* zu thun, von dem andere annehmen, dass er die Welt durch seinen Willen geschaffen habe. Der Gebrauch eines besonderen Wortes *(îçvara* ‚der Mächtige‘) in der indischen Philosophie ist offenbar aus dem Bestreben hervorgegangen, diesen Gott von den Göttern *(deva)* auch im sprachlichen Ausdruck zu unterscheiden.

Die Gottesleugnung *(nirîçvara-vâda)* des Sâṃkhya-Systems ist im wesentlichen die Consequenz folgender Anschauungen: 1) der Lehre, dass der bewusstlosen Materie die sich mit Naturnothwendigkeit bethätigende Kraft innewohne, für die rein receptiven Seelen sich zu entfalten,

---

[1]) D. h. Götter, die ein Produkt (der in früheren Existenzen vollbrachten guten Werke) sind. Vgl. den Index zu meiner Ausgabe des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya.

und 2) der allgemein-indischen Vorstellung von der Nachwirkung des Thuns der lebenden Wesen, die nicht nur jene Naturkraft anregt, sondern auch ihrer Thätigkeit die Bahnen weist. Andere Gründe scheinen dazu getreten zu sein, vor allem wohl die Erkenntniss, dass auf dem Boden des Theismus das Problem der Entstehung des Unglücks nicht zu lösen ist, — ein Gedanke, den wir in der bedeutungsvollen Stelle Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 57 als eine Hauptstütze der atheistischen Welterklärung verwendet finden. Es heisst daselbst: „[Jedes] „bewusste Handeln ist ausnahmslos bedingt entweder durch „einen egoistischen Zweck oder durch Güte. Und da diese „beiden [Motive] bei der Weltschöpfung ausgeschlossen „sind, machen sie auch [die Annahme] unmöglich, dass „[die Erschaffung der Welt] auf bewusstem Handeln be-„ruht. Denn ein Gott, dessen Wünsche doch alle erfüllt „sind, kann an der Erschaffung der Welt [schlechthin] „kein [persönliches] Interesse gehabt haben; [die Mög-„lichkeit eines egoistischen Zweckes fällt also fort. Aber] „auch aus Güte kann [Gott] nicht die Schöpfung unter-„nommen haben; denn da vor dem Schöpfungsakt die „Seelen keinen Schmerz litten, weil noch keine Sinne, „Körper und Objekte entstanden waren, wovon konnte die „Güte [Gottes die Seelen] befreit zu sehen wünschen? „Wenn man [aber] meint, [dass] die Güte [Gottes sich „später zeigte,] als er nach dem Schöpfungsakt [seine „Geschöpfe] leidvoll sah, so wird man schwerlich über den „circulus vitiosus hinwegkommen: in Folge der Güte die „Schöpfung und in Folge der Schöpfung die Güte! Ferner „würde ein durch Güte getriebener Gott nur freudvolle „Geschöpfe schaffen, [aber] nicht solche in verschieden-„artigen Lagen. Wenn [uns hierauf eingewendet wird:] „‚die Verschiedenartigkeit folgt aus der Verschiedenartig-„keit des Werkes, [dessen Lohn die Individuen von Gott „empfangen]‘, so [antworten wir: Dann aber] ist doch die „Leitung des Werkes von Seiten jenes bewussten [höchsten „Wesens vollständig] überflüssig; denn die Wirksamkeit

„des [von den Individuen vollbrachten] Werkes [d. h. die „nachwirkende Kraft des Verdienstes und der Schuld] er-„klärt sich trotz der Ungeistigkeit [des Werkes] völlig „ohne eine Oberleitung von Seiten jenes [Gottes]; auch „das Nichtwiederentstehen des Schmerzes, [nachdem die „Erlösung erreicht ist,] begreift sich sehr wohl [auf Grund „dieser Theorie], da, [wenn die nachwirkende Kraft des „Werkes durch die unterscheidende Erkenntniss aufgehoben „ist], die Produkte jener [Kraft], d. h. Körper, Sinne und „Objekte, [mithin auch die Schmerzen] nicht [wieder] „entstehen können. — Das [von uns angenommene] „Wirken der ungeistigen Materie dagegen birgt weder „einen egoistischen Zweck in sich, noch ist die Güte sein „Motiv; und deshalb kann man gegen [unsere Theorie] „nicht geltend machen, dass die genannten Widerlegungs-„gründe [auch] auf sie Anwendung finden. Vielmehr ist „als Motiv allein die [unbewusste] Betreibung der Zwecke „eines andern [d. h. der Seele] berechtigt [1])“.

Eine gewisse Ergänzung zu diesen bemerkenswerthen Ausführungen liefert Vijñânabhikshu in seinem Commentar zu Sûtra VI. 65: „Auch auf dem theistischen „Standpunkt kann man nicht sagen, dass die Manifestirung „der Produkte einfach durch Gott bewirkt werde, weil „Gott dann parteiisch [im Vertheilen von Freude und „Schmerz] und grausam [weil den Schmerz erschaffend] „sein würde. Diese Parteilichkeit und [Grausamkeit] „müssen die Theisten dadurch widerlegen, [dass sie lehren,] „Gott berücksichtige [bei der Vertheilung von Freude und „Schmerz] die Werke [der Individuen]. Wenn nun Gott

[1]) Diese Beweisführung Vâcaspatimiçra's ist fast vollständig von Mâdhavâcârya im Sâṃkhya-Kapitel des Sarva-darçana-saṃgraha (S. 228 der Uebersetzung) wiederholt. Auch finden sich dieselben Gründe zerstreut in denjenigen Sâṃkhyasûtra's, in welchen die Existenz Gottes geleugnet wird (I. 92—94, V. 2—12, 46, 126, 127, VI. 64) und namentlich bei den Commentatoren zu diesen Stellen.

„diese Werke lenkte, so würde er [wiederum dem Vor-„wurf] der Parteilichkeit und [Grausamkeit] ausgesetzt sein".
Solche und ähnliche Erwägungen hatten sich gewiss schon dem Begründer der Sâṃkhya-Philosophie aufgedrängt, als er sich zu dem kühnen Schritte entschloss, offen den Atheismus zu bekennen. Dass nach der Brahmanisirung des Sâṃkhya-Systems keine andere Lehre desselben so oft und so heftig angegriffen sein wird als diese, dürfen wir schon aus der Einfügung des persönlichen Gottes schliessen, durch die Patañjali das System Kapila's seinen Landsleuten annehmbarer zu machen suchte. Die strengen Anhänger der Sâṃkhya-Philosophie bemühten sich auf der anderen Seite, aus ihrem eigenen System neue Gründe zur Abwehr der Angriffe gegen die Gottesleugnung abzuleiten. Sie stellten vor allen Dingen die sophistische Alternative: soll Gott eine erlöste oder eine gebundene Seele sein? Als erlöste, d. h. mit keinem Leibe und keinem Innenorgan verbundene Seele würde Gott ohne alle Qualitäten und besonders ohne Wunsch und Willen, der nothwendigen Vorbedingung für alle schöpferische Thätigkeit, sein; es würde ihm ebenso jeglicher Beweggrund für die Leitung der Welt fehlen. Als gebundene Seele würde Gott dem Saṃsâra angehören und, wie alle anderen Wesen, bethört und mit weltlichen Schwächen behaftet sein, in welchem Falle er wiederum nicht Schöpfer und Leiter der Welt, sondern nur ein nomineller *(pâribhâshika)* Gott sein könnte, der mit dem Anfang dieser Weltperiode entsteht und mit ihrem Ende vergeht [1]). Wenn ein Theist gegen diese Beweisführung den nahe liegenden Einwand erhebt, dass Gott dann eben weder zu den erlösten noch zu den gebundenen Seelen gehören könne, sondern eine Ausnahmestellung einnehmen müsse, so erhält er die Antwort: Wo ein in seiner Art einziges Ding statuirt wird, fehlt

[1]) Sâṃkhyasûtra I. 93, 94, V. 5—7; vgl. auch Gauḍapâda zu Kârikâ 61.

jede Argumentationsbasis [1]). So und so oft wird in den Sâṃkhyasûtra's constatirt, dass sich die Existenz Gottes nicht beweisen lässt [2]). Wenn man die aphoristische Kürze des Werkes in Betracht zieht, so geht aus dieser mehrfachen Wiederholung deutlich hervor, welches Gewicht auf diesen Punkt, auf den thatsächlichen Mangel eines stringenten Gottesbeweises, gelegt worden ist.

Der ganze Zusammenhang des Sâṃkhya-Systems schliesst den Gottesglauben aus, und nur eine oberflächliche Betrachtung kann zu dem hie und da [3]) ausgesprochenen Urtheil gelangen, dass der Begründer der Sâṃkhya-Philosophie seine Lehren auf diejenigen Principien beschränkt habe, die nach seiner Meinung zu demonstriren waren, und dass er demzufolge nur die Unbeweisbarkeit Gottes dargethan, aber nicht seine Existenz geleugnet habe.

2. Der übrige Inhalt [4]).

Am Schluss der Einleitung zum Sâṃkhya-pravacana-bhâshya wird der Inhalt unseres Systems in folgende vier Theile zerlegt:

1) dasjenige, wovon man sich befreien muss, d. h. der Schmerz;
2) die Befreiung, d. h. das Aufhören des Schmerzes;
3) die Ursache desjenigen, wovon man sich befreien muss, d. h. die Nichtunterscheidung, die auf der Verbindung der Seele mit der Materie beruht und den Schmerz bewirkt;
4) das Mittel zur Befreiung, d. h. die unterscheidende Erkenntniss.

---

[1]) Aniruddha in der Einleitung zu I. 94 und im Commentar zur V. 11.

[2]) S. die Stellen S. 193 Anm.

[3]) Z. B. von Goldstücker, Literary Remains I. 174.

[4]) Vgl. hierzu die kurze Uebersicht der distinktiven Sâṃkhya-Lehren oben S. 15.

Diese Viertheilung ist aus dem alten Commentar des Vyâsa zum Yogasûtra II. 15 entnommen und beruht höchst wahrscheinlich auf noch viel älterer Tradition; denn sie zeigt eine unverkennbare Uebereinstimmung mit dem ältesten Dogma des Buddhismus, dem der ‚vier heiligen Wahrheiten' vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem Wege zur Aufhebung des Leidens. Oldenberg, Buddha² S. 226, Anm. 2 bemerkt darüber: „Ob mit Bezug auf diese vier„fache Gliederung der Buddhismus der entlehnende Theil „ist, wird nicht festgestellt werden können; dass im Uebrigen „die Formulirung der vier Sätze sein Eigenthum ist, scheint „unzweifelhaft." Gewiss ist der Wortlaut dieser Sätze Eigenthum des Buddhismus; den Gedanken hingegen halte ich auf Grund meiner Anschauungen über die Abhängigkeit des Buddhismus von der Sâṃkhya-Philosophie für entlehnt.

Neben diese alte Viertheilung, die sich nur mit dem Endziel des Sâṃkhya-Systems beschäftigt, aber von seinem Gesammtinhalt keine rechte Vorstellung erweckt, wurde in späterer Zeit eine erschöpfendere Zehntheilung gesetzt. In einem Fragment des Râjavârttika, das in der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 72 erhalten ist[1]), finden wir die folgende Angabe der zehn Hauptlehren oder besser Grundbegriffe *(mûlikârtha)* unseres Systems:

1) die Realität (von Seele und Materie),
2) die Einheit (der Materie),
3) die Zweckdienlichkeit (der Materie),
4) die Verschiedenheit (von Seele und Materie),
5) das Wirken (der Materie) im Dienste der andern (d. h. der Seele),
6) die Vielheit (der Seelen),
7) die Verbindung (von Seele und Materie),

[1]) Es ist auch mit einigen Varianten in Nr. 68 der Sâṃkhya-krama-dîpikâ (zu Sûtra 18 des Tattvasamâsa) reproducirt.

8) die (Möglichkeit der definitiven) Trennung (beider),
9) das Vorhandensein (der ganzen Fülle) materieller Entfaltungen *(viçesha-vṛtti)* [1]),
10) die Unthätigkeit (der Seele).

Im Anschluss hieran sind dann noch im Râjavârttika als dem Sâṃkhya-System eigenthümlich die Lehren von dem fünffachen Irrthum, den neun Befriedigungen, den achtundzwanzig Formen des Unvermögens und den acht Vollkommenheiten angeführt.

Unter jene zehn Grundlehren lässt sich in der That der ganze Inhalt des Systems einreihen, soweit er positiver Natur ist; doch würde es sich nicht empfehlen, einer europäischen Darstellung, von der man mit Fug und Recht einheitlichere Gesichtspunkte erwarten kann, diese Anordnung des Inhalts zu Grunde zu legen. Ein Blick auf das obige Schema lehrt, dass alle dort angeführten Sätze ausschliesslich das Wesen und gegenseitige Verhältniss zweier Dinge betreffen, der Materie und der Seele. Beide sind unerschaffen, ohne Anfang und ohne Ende, und beide sind ihrem innersten Wesen nach von einander verschieden; es giebt also kein höheres einheitliches Princip, aus dem man sie ableiten könnte. Unter diesen Umständen müssen wir uns die Frage vorlegen, welcher der zwei Begriffe für das System von maassgebenderer Bedeutung ist. So wenig wir ein Recht haben bei der klaren Stellung, die der Seele, dem geistigen Princip, in der Sâṃkhya-Philosophie angewiesen ist, das System als ein materialistisches zu bezeichnen, so lässt sich doch nicht verkennen, das uns aus demselben eher ein materialistischer als ein spiritualistischer Hauch entgegenweht. Barthélemy Saint-Hilaire, Premier Mémoire p. 485—487, findet es zwar schwierig, dem Sâṃkhya-System seinen richtigen Platz in der Geschichte der Philosophie anzuweisen, meint aber

---

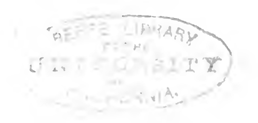
[1]) In der Sâṃkhya-krama-dîpikâ *çesha-vṛtti*, d. h. nach Ballantyne ‚die Fortdauer des Körpers (nach der Erreichung der erlösenden Erkenntniss)'.

schliesslich, es sei am ehesten als idealistisch zu bezeichnen; denn welchen anderen Namen könne man einem System geben, "qui fait sortir le monde de l'intelligence et du moi?" Das ist durchaus unrichtig; die beiden Principien, die Barthélemy mit ‚intelligence' und ‚moi' übersetzt, die *buddhi* und der *ahaṃkâra*, sind die ersten Entwickelungsstufen der Urmaterie; sie gehören kosmisch wie individuell ausschliesslich der Welt des Stoffes an, wie bald des näheren ausgeführt werden wird.

Um die Vorstellungen, die das Sâṃkhya-System mit dem Begriff der Seele verbindet, und den Einfluss, den es den Seelen im Makrokosmos und Mikrokosmos zuschreibt, recht zu verstehen, ist eine genaue Kenntniss der Sâṃkhya-Lehren von dem Wesen der Materie und den Eigenschaften ihrer Produkte erforderlich. Der folgende Abschnitt muss deshalb der Darstellung der Kosmologie und Physiologie unseres Systems gewidmet sein.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von der Materie.



I. Kosmologie.

1. Die Realität der Erscheinungswelt.

Schon in den vedischen Saṃhitâ's und mehrfach in den älteren Upanishad's wird das Verhältniss von Sein und Nichtsein erwogen; am besten in der berühmten Stelle Chândogya Up. VI. 2. 1, 2: „Seiend, o Lieber, war „dieses am Anfang, nur eines, ohne ein zweites. Einige „sagen zwar: ‚Nichtseiend war dieses am Anfang, nur „eines, ohne ein zweites; aus diesem Nichtseienden entstand „das Seiende'. Wie könnte es aber so sein, o Lieber?.... „Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen? „Seiend vielmehr, o Lieber, war dieses am Anfang, nur „eines ohne ein zweites!"[1]). Diese Frage hat dann in der Folgezeit das indische Denken mächtig bewegt, und für den Standpunkt der philosophischen Systeme ist die Art, wie das Verhältniss von Sein und Nichtsein aufgefasst wurde, geradezu entscheidend. So sagt Vâcaspatimiçra[2]) in seiner Einleitung zu Sâṃkhyakârikâ 9 kurz und bestimmt: „Nach der Ansicht der Buddhisten „geht das Seiende aus dem Nichtseienden hervor, nach

---

[1]) Ebenso Chând. Up. VI. 8. 4, umgekehrt III. 19. 1, Taitt. Up. II. 7. 1.

[2]) Und nach ihm Mâdhavâcârya im Sâṃkhya-Kapitel des Sarva-darçana-saṃgraha (S. 224 der Uebersetzung). Vgl. auch Sâṃkhya-tattva-pradîpa im Pandit IX, p. 117, 118, 240, 241.

„der der Vedantisten das scheinbar, aber nicht wirk-„lich Seiende aus dem Seienden, nach der der Vaiçe-„shika's und Naiyâyika's das noch nicht Seiende aus „dem Seienden, nach der der Sâṃkhya's (ohne jede Ein-„schränkung) das Seiende aus dem Seienden". Nun hat zwar Vijñânabhikshu an verschiedenen Stellen [1]) ausgeführt, dass Realität und Nichtrealität keine festen Begriffe seien: Traumbilder seien nicht real im Verhältniss zu den im Wachen gesehenen Dingen — aber auch die Traumbilder seien nicht absolut unwirklich, weil sie bestimmte Alterationen des inneren Organs voraussetzen [2]) —; die im Wachen gesehenen Dinge hinwiederum seien wegen ihrer Unbeständigkeit nicht real im Verhältniss zu der ewig unveränderlichen Seele. So läuft bei Vijñânabhikshu die Betrachtung über die Relativität dieser beiden Begriffe stehend [3]) darauf hinaus, dass Realität im höchsten Sinne *(pâramârthika-sattva)* Unveränderlichkeit, dagegen Realität nach der landläufigen Auffassung *(vyâvahârika-sattva)* Veränderlichkeit bedeute [4]). Diese ganzen Erörterungen Vijñânabhikshu's, die offenbar aus seinem Streben zwischen Sâṃkhya und Vedânta zu vermitteln erwachsen sind, haben für das Sâṃkhya-System geringe Bedeutung. So wesentlich auch die Begriffe Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit als solche sind, insofern sie einen der wichtigsten Unterschiede zwischen der Welt des Geistigen und der des Materiellen darstellen, so wenig sind sie doch für die Frage nach dem objektiven Dasein der Sinnenwelt entscheidend. Unreal

---

[1]) Am deutlichsten zu Sûtra III. 26.

[2]) Vijñ. zu Sûtra II. 6.

[3]) S. seinen Commentar zu Sûtra I. 26, 43, 79, II. 6, V. 54, 56, VI. 52.

[4]) Nach der Meinung unseres Commentators ist diese Auffassung auch schon in Sûtra V. 56 ausgesprochen, was jedoch durch den Zusammenhang und die Erklärungen der anderen Commentatoren sehr unwahrscheinlich gemacht wird.

sind für den Sâṃkhya nur diejenigen Dinge, denen Vijñânabhikshu absolute Nichtrealität *(pâramârthikâ-'sattva* oder *atyantâsattva)* zuschreibt und die überhaupt von keinem Menschen vorgestellt werden [1]): das Manneshorn, das Hasenhorn, die Blume in der Luft, der Sohn der Unfruchtbaren und dergl. Die Wahrnehmung eines Objektes ist unter der Bedingung, dass die Sinne des wahrnehmenden gesund sind, für den Sâṃkhya ein Beweis für die Realität des Objektes; ebenso wie von ihm durch die sinnliche Wiedererkennung die Constanz eines Gegenstandes dargethan und die buddhistische Theorie von der momentanen Dauer aller Dinge widerlegt wird [2]). Ausser den Hauptstellen für die Realität der materiellen Welt [3]) verdient hier die Widerlegung der abweichenden Lehren anderer Systeme Beachtung; vor allem die der Vedânta-Lehre von der alleinigen Existenz des Brahman oder technisch von seiner ‚Zweitlosigkeit' [4]), dann aber auch die zweier buddhistischer Sekten, der Yogâcâra's, die alles mit Ausnahme des Denkens für illusorisch erklären [5]), und der Mâdhyamika's, denen das Nichts als die einzige Realität gilt [6]). Die Theorien dieser beiden buddhistischen Sekten werden im wesentlichen in materialistischer Weise durch Berufung auf die Perception bekämpft, die letztere auch durch das Sophisma: entweder giebt es kein Mittel das Nichts zu beweisen; oder es giebt ein solches Mittel, und dann ist das Mittel selbst etwas positives und damit ein Beweis gegen die Theorie von der alleinigen Existenz des Nichts.

Sehr bemerkenswerth ist, dass die Sâṃkhyakârikâ zwar die Lehre von der ewigen Realität der Produkte,

---

[1]) Sûtra V. 52.
[2]) Sûtra I. 35.
[3]) Sûtra I. 79, VI. 52; vgl. auch I. 42, V. 26, 27.
[4]) Sûtra V. 61—65, VI. 46—48.
[5]) Sûtra I. 42, 43.
[6]) Sûtra I. 44—47.

d. h. von ihrer Realität vor und nach der Manifestation, behandelt [1]), im übrigen aber die Frage nach der Wirklichkeit der Erscheinungswelt gar nicht berührt. Diese galt zur Zeit der Kârikâ offenbar für den Sâṃkhya noch als etwas selbstverständliches, das keines Beweises bedurfte. Erst nachdem durch Çaṃkara im Anfange des neunten Jahrhunderts der Vedânta zu seiner noch jetzt von ihm behaupteten dominirenden Stellung erhoben und die Lehre von der kosmischen Illusion scharfsinnig begründet war, sehen sich die durch Çaṃkara's Wirken hart bedrängten und an Zahl stark verringerten Anhänger des Sâṃkhya-Systems zu einer Vertheidigung jenes fundamentalen Princips genöthigt.

2. Die Urmaterie.

Die Welt der Erscheinungen befindet sich in einem beständigen Wechsel und Wandel; das unablässige Sichverändern *(pariṇâma)* ist ihre charakteristischste Eigenschaft. Die Umbildung der Dinge verläuft dabei oftmals im Kreise; z. B. wenn der verfaulende Baumwollenfaden zu Erde, die Erde zur Baumwollenstaude wird und diese wiederum Blüthe, Frucht und Faden zeitigt [2]). Unsere Weltanschauung nun würde einem regressus in infinitum verfallen, wenn wir nicht annähmen, dass dem materiellen Weltganzen ein einheitliches ursprüngliches Princip zu Grunde liegt, das selbst nicht mehr aus einer anderen Ursache abgeleitet werden kann. Dieses Princip heisst in der Sâṃkhya-Philosophie *prakṛti* ‚Grundform' (im Gegensatz zu *vikṛti* ‚Umformung') [3]), *mûla-prakṛti* ‚Wurzel-Grundform', *pradhâna*

---

[1]) Kârikâ 9.

[2]) Aniruddha zu Sûtra I. 121.

[3]) Das Wort *prakṛti* wird in den Sâṃkhya-Texten vereinzelt (Kârikâ 3, Tattvasamâsa 1; s. auch die im Petersburger Wörterbuch aus dem Mahâbhârata und Bhâgavata Purâṇa s. v. 3 b an-

,Grundbestand', *mûla-kârana* ,Wurzelursache' oder *avyakta* ,das unentfaltete' (im Gegensatz zu *vyakta*, der entfalteten Welt). Schon die etymologische Bedeutung dieser Termini lehrt, wie es auch weiterhin der Zusammenhang des ganzen Systems thut, dass es sich hier um den Begriff der Urmaterie handelt, nicht um den der Natur, der häufig in jene Ausdrücke hineingetragen ist[1]). Die Sâṃkhya-krama-dîpikâ führt in Nr. 7, nachdem sie im vorangehenden Paragraphen das Wesen der Urmaterie beschrieben hat, noch folgende Synonyma an: *brahman* ,das Absolute' (des Vedânta-Systems), *pura* ,Stadt, Wohnort, Behälter', *dhruva* ,das beständige', *pradhânaka* (= *pradhâna*), *akshara* ,das unvergängliche', *kshetra* ,Feld, Gebiet der Wirksamkeit', *tamas* (Name des dritten Guṇa), *prasûta* ,das hervorbringende'. Dass hiermit nicht wirkliche Synonyma geboten sind, ist für denjenigen, der die maassgebenden Sâṃkhya-texte gelesen hat, ohne weiteres klar; die Liste enthält zum Theil Epitheta der Urmaterie, zum Theil Worte, die in Folge irgend welcher Begriffsvermengung in Purâṇa's oder in sonstiger apokrypher Literatur zur Bezeichnung der Urmaterie gebraucht sein mögen.

Betrachten wir nun zunächst die Schlussfolgerungen, durch welche die Sâṃkhya-Philosophie zu dem Begriff der Urmaterie gelangt[2]). Sie geht von dem Grundsatze

geführten Stellen) in seiner Grundbedeutung zur Bezeichnung der acht materiellen Principien verwendet, aus denen ein neues Princip hervorgeht, d. h. der Urmaterie, der Buddhi, des Ahaṃkâra und der fünf feinen Elemente; dagegen habe ich die Angabe Aniruddha's (zu Sûtra I. 61), dass mit dem Worte auch jeder einzelne der drei Guṇa's Sattva, Rajas und Tamas benannt werde, nirgends bestätigt gefunden.

[1]) Schon Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation, Preface p. IX wenden sich gegen die Uebersetzung von *prakṛti* als 'nature' und in einer Anmerkung dazu ist gesagt: "Originant" might answer, or "evolvent"; and "originate", or "evolute" for *vikṛti*.

[2]) Vgl. Kârikâ 15, 16, Sûtra I. 62—65, 103, 110, 135, 136; Colebrooke, Misc. Ess.² I. 266, 267, Ballantyne, Lecture on the Sânkhya Philosophy Nr. 88, 89, Röer, Lecture p. 12, 13.

aus, dass alles grobe aus etwas feinerem gebildet ist. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die grobe Materie oder die fünf groben Elemente *(sthûla-bhûta)*, d. h. Erde, Wasser, Feuer, Luft und Aether [1]), müssen also — selbst wenn man das kleinste mit unseren Sinnen festzustellende Theilchen ins Auge fasst —, weil sie auch an jener Grenze noch ‚grob' sind, aus Dingen hervorgegangen sein, welche die speciellen Characteristica eines jeden groben Elements besitzen. Das sind die sogenannten Grundstoffe *(tanmâtra)* oder feinen Elemente *(sûkshma-bhûta)*, die noch keine Vermischung mit einander eingegangen sind und jenseits der Wahrnehmung unserer Sinne stehen. Aber auch diese Grundstoffe noch sind begrenzt, und alles begrenzte ist aus einem anderen hervorgegangen. Bevor wir jedoch sehen, welcher Art dieses weiter zu erschliessende Princip ist, habe ich der Auffassung zu gedenken, dass die Sinne mit den fünf feinen Elementen auf derselben Stufe in dem Entwickelungsgange der Welt stehen. Die Sâṃkhya-Philosophie lehrt, dass die Objekte der Wahrnehmung und Empfindung und die Organe, mit denen wir die Objekte wahrnehmen und empfinden, denselben Ursprung haben. Dasjenige Princip also, aus dem die Sinne entstanden sind, muss zugleich die Quelle der feinen Elemente sein. Es ist der Ahaṃkâra, der ‚Ichmacher', d. h. die feine Substanz desjenigen inneren Organs, das die Funktion hat die Dinge in Beziehung zu dem Ich (oder der Seele) zu setzen. Die Existenz einer solchen Substanz wird dadurch bewiesen, dass, ebenso wie die Wahrnehmungsfunktionen ihre materielle Basis in den Sinnen haben, auch solche Denkfunktionen wie „Ich bin dies und das; dieses gehört mir; dies ist von mir zu verrichten" eine materielle Basis haben müssen. Der

[1]) Um den Aether in die groben Elemente einreihen zu können, ist der Begriff des groben Elements dahin zu definiren, dass dessen Characteristicum (im Falle des Aethers der Ton) von einem Sinne wahrgenommen wird. Vijñ. zu Sûtra I. 62.

Ahaṃkâra würde als Aequivalent unseres Selbstbewusstseins gelten können, wenn er nicht in der Sâṃkhya-Philosophie etwas ungeistiges, ein rein materielles Princip wäre. Da nun der Ahaṃkâra auf Objekte Bezug nimmt, ohne die er nicht funktioniren kann, so werden wir von ihm aus auf ein höheres Princip hingeführt, das diese Objekte dem Ahaṃkâra bietet. Das ist die Buddhi, d. h. die Substanz desjenigen inneren Organs, welches die Funktion der Feststellung, der Unterscheidung, des Urtheils besitzt. Jedermann stellt zuerst ein Ding seinem Wesen nach fest und setzt es erst dann zu seiner Person in Beziehung. Daraus nun, dass diese beiden Thätigkeiten in dem Verhältniss von Ursache und Produkt stehen, wird das gleiche Verhältniss für ihre Substrate, Buddhi und Ahaṃkâra, erschlossen [1]. Nun ist aber auch die Buddhi noch etwas begrenztes und kann deshalb nicht die letzte Ursache der Dinge sein; der Urgrund der materiellen Welt muss ewig, unendlich, unbegrenzt sein [2]. Damit sind wir bei der Urmaterie angelangt, aus der die Sâṃkhya-Philosophie die Buddhi unmittelbar entstehen lässt. Mit Ausnahme dieser Urmaterie sind alle materiellen Dinge Produkte und gehören in die Kategorie des entfalteten. Es ist irrelevant, wie man dieses letzte erreichbare materielle Princip, das unentfaltet und kein Produkt ist, benennt; es kommt nur darauf an, dass mit ihm ein letztes Glied in der Reihe der zu erschliessenden Principien, ein Abschluss *(paryavasâna)* oder ein Haltepunkt *(parinishṭhâ)* gewonnen ist [3]. Dieses letzte Glied muss einerseits die Qualitäten besitzen, die zur Hervorbringung der ganzen Welt des Stoffes erforderlich sind, andererseits muss es sich auch von allen materiellen Produkten dadurch unterscheiden, dass ihm diejenigen Eigenschaften fehlen, die den Begriff des Produkts ausmachen.

---

[1]) Vijñ. zu Sûtra I. 64, II. 16.

[2]) Sûtra I. 76.

[3]) Sûtra I. 68.

Diese letzteren Eigenschaften sind in Kârikâ 10 aufgezählt [1]). Alles entfaltete oder producirte ist veranlasst (oder durch eine Ursache bedingt), nicht-ewig, nicht-allgegenwärtig, sich bewegend, in der Vielheit existirend, auf etwas beruhend, sich auflösend *(liṅga)* [2]), in Verbindung tretend und von einem anderen abhängig. In allen diesen Hinsichten ist die Urmaterie das Gegentheil von ihren Produkten. Auch die Bewegung, von der man meinen könnte, dass sie der Urmaterie als einer der Umwandelung unterliegenden Substanz mit den Produkten gemeinsam sei, darf ihr nicht zugeschrieben werden, da sie wegen ihrer Allgegenwart nicht ihre Stelle wechseln kann. Wenn der Urmaterie Bewegung zukäme, so ginge sie damit des Charakters der ersten Ursache verlustig. Allgegenwärtig ist sie deshalb, weil es keinen Punkt im Universum giebt, an dem nicht eine ihrer Umwandelungen — und sei es auch nur in Gestalt des Aethers — vorhanden ist. Die Urmaterie ist somit in allem stofflichen enthalten und wirkt in allen Produkten. [3]) Hieraus und aus der Sâṃkhya-Lehre von der Identität der materiellen Ursache und des Produkts erklärt es sich, dass in den Sâṃkhya-Schriften die Worte *prakṛti* und *pradhâna* (und die Adjectiva *prâkṛta, prâkṛtika*) auch zur Bezeichnung alles materiellen gebraucht werden, so dass es nicht immer ganz leicht ist zu entscheiden, ob die unentfaltete Urmaterie gemeint ist oder ihre Entfaltungen.

Dass die Urmaterie nur auf dem Wege der Induktion zu erschliessen ist und nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, sollte selbstverständlich sein; ist doch selbst die dritte Stufe ihrer Evolution in der Gestalt der feinen Elemente nach der Meinung der Sâṃkhya's nur für die

---

[1]) Vgl. auch Sûtra I. 124, 125, 129—132, 136.

[2]) Nach Vâcaspatimiçra ‚ein Merkmal (zur Erschliessung der Urmaterie)'.

[3]) Sûtra VI. 35—37.

übernatürlichen Sinne der Götter und der Yogin's wahrnehmbar. Trotzdem wird die Unsichtbarkeit der Urmaterie in Kârikâ 8 ausdrücklich durch ihre ‚Feinheit' begründet.

Die wichtigste von der Sâṃkhya-Philosophie mit dem Begriff der Urmaterie verbundene Vorstellung ist diejenige, durch welche ihre Entfaltung und die Mannigfaltigkeit des Weltganzen erklärt wird; die Vorstellung nämlich, dass die Urmaterie trotz ihrer Einheitlichkeit und Untheilbarkeit [1]) aus drei verschiedenen Substanzen besteht, deren Wesen uns in dem folgenden Kapitel beschäftigen soll.

3. Die drei Guṇa's.

Schon mehrfach [2]) habe ich die merkwürdige Theorie der drei Guṇa's, die ebenso alt ist wie das Sâṃkhya-System selbst, jedoch nicht älter [3]), berühren müssen. Es ist auch schon S. 14 Anm. 1 ein Hauptgrund gegen die geläufige Uebersetzung des Wortes mit ‚Qualität' zur Sprache gekommen, nämlich dass diese sekundäre Bedeutung erst lange nach der Begründung der Sâṃkhya-Philosophie nachweisbar ist; in der Zeit, als das Sâṃkhya-System und die Lehre von den drei Guṇa's entstand, hatte das Wort noch keine andere als seine alte ursprüngliche Bedeutung ‚Bestandtheil' (vgl. *dviguṇa* und *caturguṇa* im Çatapatha Brâhmaṇa). Dass auch in unseren Sâṃkhya-Texten das Wort, wenn es sich um die drei Guṇa's handelt, in dieser Bedeutung gebraucht ist, lässt sich unschwer erweisen [4]). Das Sâṃkhyasûtra

---

[1]) Sûtra V. 73.

[2]) S. 13, 14, 18, 163, 166.

[3]) Die frühesten Erwähnungen derselben finden sich in Yâska's Nirukta XIV. 3 (im Pariçishṭa) und in den ersten der S. 22 aufgezählten Upanishad's. Vgl. auch P. Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde II. 123—129.

[4]) In poetischen Werken, insbesondere in der Purâṇa-Literatur, scheint dagegen bei der Erwähnung der drei Guṇa's hie und da

VI. 39 lautet: „Sattva u. s. w. sind nicht Qualitäten (oder „Attribute) [der Urmaterie], weil sie dieselbe bilden". Und Vijñânabhikshu sagt zu Sûtra I. 61: „Sattva und „die [beiden] andern [Guṇa's] sind Substanzen *(drav-„yâṇi)*, nicht Qualitäten im Sinne der Vaiçeshika's" und begründet dies hauptsächlich damit, dass sie successive die Eigenschaften des Leicht-, Beweglich- und Schwerseins haben, was man unmöglich von Qualitäten aussagen könne. In demselben Sinne, nur etwas ausführlicher, äussert er sich darüber im Commentar zu I. 127: „Die „Guṇa's, d. h. die drei Substanzen Sattva u. s. w., „unterscheiden sich qualitativ von einander durch Freude, „Schmerz u. s. f.; denn man beobachtet diese Unterschieds-„merkmale an den Produkten. . . . . Daraus, dass hier „Wohlbehagen und andere [Zustände] als Eigenschaften „der Constituenten angeführt sind und dass im folgenden „Sûtra Leichtigkeit und anderes von ihnen ausgesagt „werden wird, folgt, dass Sattva und die beiden [andern „Guṇa's] Substanzen sind. Wenn aber die Guṇa's „mit Freude u. s. w. [d. h. mit ihren Eigenschaften] identi-„ficirt werden, so erklärt sich das einfach aus der Nicht-„verschiedenheit der Eigenschaft und des Trägers der „Eigenschaft [1]". Ferner erklärt Vijñânabhikshu zu Sûtra I. 126: „In der Urmaterie ruhen Sattva und die „[beiden] andern in der Form der Vereinigung dreier „Bestandtheile *(guṇa)*, geradeso wie die Bäume sich in dem „Walde befinden [welchen sie bilden]", und mit Anwendung desselben Gleichnisses im Sâṃkhyasâra I. 3 [2]): „Der Ausdruck ‚die Guṇa's der Urmaterie' ist so zu ver-„stehen, als wenn wir von den Bäumen des Waldes sprechen".

Ich glaube nach keinen weiteren Belegstellen suchen

---

die Bedeutung ‚Qualität' mit der philosophisch-technischen zusammengeflossen zu sein.

[1]) Vgl. oben S. 158.

[2]) S. 12, Z. 2 von Hall's Ausgabe.

zu brauchen, um zu beweisen, dass die auf die etymologische Bedeutung von Sattva, Rajas und Tamas ‚Güte, Leidenschaft und Finsterniss‘ sich gründende Uebersetzung von *trayo guṇâḥ* mit ‚drei Qualitäten‘ falsch ist und dass ich recht gethan habe in meinen Bearbeitungen der Sâṃkhya-Texte anstatt dessen ‚die drei Constituenten [der Urmaterie‘] zu sagen [1]).

Windisch, der sich in seiner Recension meiner Uebersetzung des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya (im Literar. Centralblatt 1891, Nr. 28, S. 955) mit dieser meiner Auffassung noch nicht befreunden zu können erklärt, findet einen Ausweg in der Annahme, dass nach der Anschauung der Sâṃkhya's die Urmaterie entsprechend ihrem transcendenten Charakter ‚aus als Materie gedachten Qualitäten bestehe‘. So hatte schon früher Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 261, gesagt: "These three qualities are not mere "accidents of nature, but are of its essence and enter into "its composition"; und Johaentgen, Ueber das Gesetzbuch des Manu S. 39, 40, hatte die drei „Qualitäten“ direkt als „Urstoffe“ bezeichnet! Das ist meines Erachtens ein so unlogischer Gedanke, dass wir ihn dem Begründer und den Vertretern der Sâṃkhya-Philosophie, des *manana-çâstra* (d. h. des auf logischer Erwägung und Begründung beruhenden Systems) κατ' ἐξοχήν nicht zutrauen dürfen. Sobald die Inder überhaupt anfingen methodisch zu denken, haben sie auch zwischen den Begriffen des Stoffes und seiner Qualitäten zu unterscheiden gewusst. Das muss auch H. Jacobi gedacht haben, wenn er in den Philosophischen Monatsheften XIII, S. 419 unten *trayo guṇâḥ* nicht „die drei Qualitäten“, sondern „die drei Aspekte“ übersetzt hat; aber auch dieser Ausdruck, der die drei Guṇa's als etwas rein subjektives erscheinen lässt, ist nicht glücklich gewählt, wie sich schon daraus ergiebt, dass

[1]) Ueber die Entstehung dieser Bezeichnung aus dem Bilde des Strickes und seiner Strähnen s. oben S. 163, 164.

Jacobi gleich darauf genöthigt ist, von dem „Gleichgewicht der drei Aspekte“ zu sprechen. Wer überhaupt das Wort *guṇa*, wenn es zur Bezeichnung von Sattva, Rajas und Tamas dient, sachgemäss übersetzen will, wird sich der „Constituenten“ oder eines ähnlichen Ausdrucks bedienen müssen [1]).

Weder die etymologische [2]) noch irgend eine andere Uebersetzung der Namen dieser drei Guṇa's, Sattva, Rajas und Tamas, kann meines Erachtens den Anspruch erheben, auch nur irgendwie das Wesen der bezeichneten Dinge zu treffen. Dieses lässt sich nicht einmal in der Form einer Definition beschreiben, sondern bedarf einer näheren Erläuterung. Der Begründer der Sâṃkhya-

---

[1]) In diesem Sinne haben sich übrigens schon mehrere Forscher, die sich mit dem Sâṃkhya-System eingehender beschäftigt haben, ausgesprochen. H. H. Wilson, Sânkhya Kârikâ p. 52, 53 bemerkt: "In speaking of qualities, however, the term *guṇa* is not to be re-"garded as an insubstantial or accidental attribute, but as a sub-"stance discernible by soul through the medium of the faculties. "It is, in fact, nature, or *prakṛiti*, in one of its three consti-"tuent parts or conditions, unduly prominent. . . . . 'Ingredients "or constituents of nature', therefore, would be a preferable term "perhaps to 'quality'." (Vgl. hierzu Ballantyne, Christianity contrasted with Hindū philosophy, p. 132 ff.) Ebenso Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation p. 43, 44: "And here it should be "borne in mind, that it is not the goodness, passion, and darkness, "popularly reckoned qualities or particular states of the soul, that "are intended in the Sánkhya. In it they are unintelligent "substances. Otherwise, how could they be the material cause "of earth and like gross things?" Noch bestimmter drückt sich John Davies, Sânkhya Kârikâ p. 36 aus: "They [d. h. the three "*guṇas*] are not qualities, . . . but the constituent elements of "Nature *(Prakṛiti)*" und spricht mehrfach in der Folge von den "constituent or formative elements of Nature". P. Markus in seiner Abhandlung über die Yoga-Philosophie sagt ‚Essenzen‘, was zwar viel besser und richtiger ist als ‚Qualitäten‘, aber doch nicht die eigentliche Stellung der drei Guṇa's im System der Sâṃkhya-Philosophie zur Vorstellung bringt.

[2]) S. vorher S. 211 oben.

Philosophie erkannte als die für den Menschen wichtigsten Eigenschaften aller Dinge, dass sie entweder Freude, Schmerz oder Gleichgiltigkeit (Apathie) erwecken. Jeder dieser drei Begriffe coordinirte sich in seiner Vorstellung mit anderen: die Freude mit Licht und Leichtheit [1]), der Schmerz mit Anregung und Beweglichkeit (Thätigkeit), die Apathie mit Schwere und Hemmung. Kapila folgerte nun, dass alles materielle aus drei unterschiedenen Substanzen bestehe, deren jede sich vorzugsweise in den genannten Richtungen äussere. Diese drei Substanzen sind für ihn in jedem zu der Welt des Stoffes gehörigen Dinge enthalten, aber in ungleicher und wechselvoller Mischung; denn sie haben die Eigenschaft „sich gegenseitig zu unterdrücken, anzuregen, „hervorzubringen und zu paaren“ [2]). Je nachdem es nun einer oder zweien gelingt, an einem bestimmten Orte die dritte oder die beiden andern zu unterdrücken, bringen sie ihr Wesen mehr oder weniger rein zur Geltung. „Aus „dem mannigfaltigen Ergebniss des Kampfes der Guṇa's „geht die Mannigfaltigkeit der Produkte [d. h. der ganzen „empirischen Welt] hervor;“ [3]) eben daraus wird auch die Fülle der verschiedenartigen Eindrücke erklärt. Die drei Guṇa's bilden jede für sich wegen der Verschiedenheit ihrer Einzelformen *(vyakti)* eine unendliche Vielheit, und diese Einzelformen sind je nachdem von der grössten, von geringerer oder von unendlich kleiner Ausdehnung [4]).

Das Zusammenwirken der drei Substanzen wird von Vâcaspatimiçra zu Kârikâ 13: „Sattva gilt als

[1]) Diese Coordinirung von Freude, Licht und Leichtheit scheint, nach einem in unseren Sâṃkhya-Texten geläufigen Beispiel zu schliessen, darauf zu beruhen, dass diese drei Eigenschaften gleichzeitig an der Feuerflamme zu beobachten sind, welche 1) den frierenden erwärmt, also Freude erzeugt, 2) leuchtet, 3) nach oben züngelt, also Leichtheit manifestirt.

[2]) Kârikâ 12.

[3]) Vijñ. zu Sûtra I. 127.

[4]) Vijñ. zu Sûtra I. 127, V. 90.

„leicht und erleuchtend, Rajas als anregend und beweglich, „Tamas als schwer und hindernd“ mit folgenden Worten veranschaulicht: „Die Qualität Leichtheit, die der Schwere „entgegenwirkt, ist die Ursache für das Entstehen der „Produkte. Dieselbe Leichtheit, in Folge deren das Feuer „aufwärts flackert, ist die Ursache für die wagerechte Be„wegung mancher Dinge, wie z. B. des Windes. Ebenso „ist die Leichtheit die Ursache dafür, dass die Organe für „ihre Funktionen befähigt sind; denn wenn sie schwer „wären, so würden sie träge und unfähig sein. Aus diesem „Grunde [nämlich weil die inneren Organe und die Sinnes„organe erleuchten, d. h. die Erkenntniss hervorrufen,] „ist das Sattva als erleuchtend bezeichnet. Sattva und „Tamas, welche beide nicht von selbst thätig und „deshalb nicht zur Ausübung ihrer eignen Geschäfte fähig „sind, werden vom Rajas angeregt, d. h. von ihrer Un„fähigkeit befreit und zur Wirksamkeit angetrieben. . . . . „Obwohl nun aber das Rajas seiner Beweglichkeit wegen „allerwärts alle drei Guṇa's [also auch sich selbst] in „Bewegung setzt, wirkt es doch nur hier und da wegen „[des Einflusses] des schweren und hindernden Tamas, „welches dessen Thätigkeit bald hier bald dort hemmt. „Deshalb wird das Tamas, weil es [das Rajas] von „diesem und jenem abhält, als hindernd bezeichnet.“

Stellen wir nun die Eigenschaften und Wirkungen der drei Guṇa's im Einzelnen fest [1]).

Das Sattva äussert sich, wenn es in dem Kampf mit den beiden andern Guṇa's zur freien Entfaltung kommt, in der Welt der Objekte, wie wir schon sahen, durch Licht und Leichtheit; im Subjekt dagegen als Tugend,

[1]) S. Maitrî Upanishad III. 5, das Pañcaçikha-Fragment bei Vijñ. zu Sûtra I. 127, Kârikâ 12, 13 und Sûtra I. 127, 128 nebst den dazu gehörigen Commentaren, Sâṃkhya-krama-dîpikâ (in Ballantyne's Lecture) Nr. 39—41, 50—53, Mahâbhârata XII. 7956—61, 8992—97, 11623—34, Colebrooke, Misc. Ess.² I. 261, 267, P. Markus, die Yoga-Philosophie S. 21, 22.

Selbstbeherrschung, Gemüthsruhe, Wohlwollen, Freundlichkeit des Wesens, Reinheit, Glück, Heiterkeit, Zufriedenheit, als Thätigkeit der Sinnesorgane und des Verstandes, als Erreichung der übernatürlichen Kräfte. Es dominirt deshalb in den Welten der Götter.

Bei dieser Gelegenheit muss ich die schon oben S. 166 angedeutete Vorstellung zur Sprache bringen, dass die Freude nicht nur als Empfindung in dem Innern des Individuums, sondern auch als etwas objektiv reales in den Aussendingen existire. Dasselbe gilt im Princip natürlich auch von den Hauptwirkungen der beiden anderen Guṇa's, dem Schmerz und der Apathie; doch wird dies nur beiläufig erwähnt. Die objektive Realität der Freude wird von Vijñânabhikshu zu Sûtra V. 27 auf seine Weise syllogistisch bewiesen, und mehrfach [1]) führt er aus, dass wir ebenso wie von der Topffarbe *(ghaṭa-rûpa)*, so auch von der Frauen-, Blumenkranz- oder Sandelholz-Freude *(strî-, srak-, candana-sukha)* sprechen und mithin annehmen müssen, dass die Freude und dergl. den Objekten inhärire. Hall, Rational Refutation p. 80 Anm., bemerkt hierzu: "Vijñâna is here a victim to phraseology on which, plainly "enough, he did not reflect with sufficient attention. For "'jar-colour' means 'the colour of a jar'; whereas 'sandal-"pleasure' means 'the pleasure derived from the use of "sandal'". Wenn auch Hall darin Recht hat, dass "such "fallacies far from uncommon among the Pandits" sind, so darf doch die in Frage kommende Vorstellung weder auf eine missverstandene Wortbildung zurückgeführt noch als individuelle Anschauung eines einzelnen Sâṃkhya-Lehrers angesehen werden. Vielmehr liegt dieser Vorstellung der Gedanke zu Grunde, dass das Wirken eines Guṇa — in unserem Falle des Freude erweckenden Sattva — in dem inneren Organ des Subjekts ein Correlat in dem ebenfalls aus den drei Guṇa's bestehenden Objekt haben

[1]) Zu Sûtra I. 65, 127 und im Sâṃkhyasâra I. 3 (S. 15 der Hall'schen Ausgabe).

müsse. Da gewisse Dinge bei allen Wesen entweder Freude oder Schmerz oder Bestürzung erregen, so konnte der an die Theorie der drei Guṇa's glaubende kaum umhin das Vorwalten des betreffenden Guṇa in dem Objekte selbst anzunehmen.

Das Rajas äussert sich, wenn es die beiden anderen Guṇa's unterdrückt, in der Welt der Objekte in Kraft und Bewegung; im Subjekt als jede Art von Schmerz, als Kummer, Sorge, Angst, Aerger, Unzufriedenheit, Abhängigkeit, als Eifersucht, Neid, Unstätheit, Aufregung, Leidenschaft, Begierde, Liebe und Hass, als Bosheit, Streit- und Tadelsucht, Ungestüm, Wildheit und Unfreundlichkeit des Benehmens, aber auch als Ehrgeiz, Streben und Thätigkeit. Es dominirt in der Menschenwelt.

Wenn das Tamas überwiegt, so kommt es in der Welt der Objekte als Schwere, Starrheit und Dunkel zur Geltung; im Subjekt als Niedergeschlagenheit, Furcht, Bestürzung, Verzweiflung, Theilnahmlosigkeit, Unentschlossenheit, Bethörung, Stumpfsinn, Unwissenheit, Trunkenheit, Wahnsinn, Ekel, Trägheit, Nachlässigkeit, Bewusstlosigkeit, Schlaf und Ohnmacht, als Hartherzigkeit, Schamlosigkeit, Liederlichkeit, Unreinheit, Schlechtigkeit im Allgemeinen und Nihilismus [1]. Es dominirt im Thier-, Pflanzen- und Mineralreich [2].

Die merkwürdigste Seite dieser ganzen Theorie ist, wie man sieht, die Zurückführung der menschlichen Individualität auf physische Ursachen. Das Verhältniss der drei Guṇa's zu dem Glauben, der Gesinnung, der Lebens- und Handlungsweise des Menschen

---

[1] *nâstikya* Maitr. Up. III. 5 und Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 41 ist sowohl von Cowell als auch von Ballantyne fälschlich mit 'atheism' übersetzt worden; danach würde die Sâṃkhya-Philosophie ein Erzeugniss des Tamas sein! Uebrigens sind in der Stelle der Maitr. Up. verschiedene Eigenschaften als Aeusserungen des Tamas genannt, die im System zu denen des Rajas gehören: Hunger, Durst, Zorn, Hochmuth, Neid und Unbeständigkeit.

[2] Kârikâ 54, Sûtra III. 48—50.

ist in poetischer Weise in dem siebzehnten Gesange der Bhagavadgîtâ geschildert; doch würde ein näheres Eingehen auf diese Dinge zu weit von der Darstellung des eigentlichen Systems abführen.

Zu diesem ganzen Anschauungskreis stimmt auch die Lehre von der Entstehung der Farben durch die verschiedenartige Mischung der drei Guṇa's. Wenn ich auch diese Theorie nicht aus der eigentlichen Literatur des Sâṃkhya-Systems, sondern nur aus Nîlakaṇṭha's Commentar zum Mahâbhârata nachweisen kann, so macht sie doch nicht den Eindruck einer späteren Erfindung. Nîlakaṇṭha sagt zu Mbh. XII. 10058: „Wenn das „Tamas überwiegt, das Sattva gering ist und das Rajas „die Mitte hält, so ergiebt sich die Farbe Schwarz; bei „Umkehrung des Verhältnisses von Sattva und Rajas „Grau; wenn das Rajas überwiegt, das Sattva gering „ist und das Tamas die Mitte hält, so ergiebt sich Blau; „bei Umkehrung des Verhältnisses von Sattva und „Tamas Roth; wenn das Sattva überwiegt, das Rajas „gering ist und das Tamas die Mitte hält, so ergiebt „sich Gelb; bei Umkehrung des Verhältnisses von Rajas „und Tamas Weiss“[1]).

Jede Erscheinung, jeder Vorgang in der materiellen Welt hat also seinen Grund in dem Wirken eines oder mehrerer Guṇa's. Trotz der unendlichen Verschiedenheit der zahllosen Modifikationen lässt sich doch alles durch die Eigenschaften dieser drei Substanzen erklären. Wenn nun aber Sattva, Rajas und Tamas sich in allen materiellen Produkten befinden, so müssen sie nach dem Grundsatz, dass das Produkt nichts anderes als die mate-

---

[1]) *Yadâ tamasa âdhikyaṃ sattva-rajasor nyûnatva-samatve, tadâ kṛshṇo varṇaḥ, antyayor vaiparîtye dhûmraḥ; tathâ rajasa âdhikye sattva-tamasor nyûnatva-samatve nîla-varṇaḥ, antyayor vaiparîtye madhyaṃ madhyamo varṇaḥ, tac ca raktam . . . .; sattvasyâ 'dhikye rajas-tamasor nyûnatva-samatve hâridraḥ pîta-varṇaḥ . . . . , antyayor vaiparîtye çuklam.*

rielle Ursache in einem bestimmten Entwickelungsstadium ist, auch bereits in dieser Ursache, d. h. in der Urmaterie, vorhanden gewesen sein. Da schon der ersten Entfaltung der Urmaterie — d. h. der Buddhi — Freude, Schmerz und Apathie als charakteristische Eigenthümlichkeiten angehören, so muss auch der Stoff, aus dem die Buddhi hervorgegangen ist, ebenso die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Freude, des Schmerzes und der Apathie (in latentem Zustande) besitzen; denn die Qualitäten des Produkts müssen sich in Uebereinstimmung mit den Qualitäten der Ursache befinden [1]).

Wenn also in den Sâṃkhya-Schriften — was oftmals der Fall ist — die drei Guṇa's in der Form der Ursache *(kâraṇa-rûpa)* den drei Guṇa's in der Form des Produkts *(kârya-rûpa)* gegenübergestellt werden, so ist das so zu verstehen, dass Sattva, Rajas und Tamas in der ersten Form die unentfaltete Urmaterie, in der zweiten die entfaltete Welt bilden. Wie kann nun aber die unbegrenzte Urmaterie, deren Einheitlichkeit so entschieden betont wird, aus Theilen bestehen, aus drei begrenzten Substanzen? Darauf ist zunächst zu erwidern, dass die drei Guṇa's nur insofern begrenzt *(parimita, paricchinna)* sind, als das ganze Sattva, Rajas und Tamas sich nicht überall befindet; sie sind aber nicht in demselben Sinne begrenzt, wie ‚Töpfe und dergleichen Produkte'; denn es giebt keinen Punkt im Universum, an dem nicht wenigstens ein Minimum von jeder dieser drei Substanzen vorhanden ist, oder technisch ausgedrückt: „Sattva, Rajas und „Tamas fallen nicht unter einen allgemeinen Begriff, der „sie als positive Gegenstücke zu einem lokalen Nichtsein cha-„rakterisirt *(daiçikâ-'bhâva-pratiyogitâ-'vacchedaka-jâti)*“ [2]). „Wenn jeder der drei Guṇa's“ — sagt Vijñânabhikshu in seiner Einleitung zu Sûtra I. 128 — „eine ge-„schlossene Einheit bildete, so könnte von einem Zu- und

[1]) Vijñ. zu Sûtra I. 65; vgl. auch Kârikâ 11.
[2]) Vijñ. zu Sûtra I. 76, 130.

„Abnehmen derselben oder [von dem Siege des einen „und dem Unterliegen der andern] keine Rede sein, und „ebenso wenig wäre dann, da bei der Begrenztheit [der „Guṇa's] auch die durch ihre Vereinigung gebildete „Urmaterie begrenzt sein müsste, die .... Lehre berechtigt, „dass gleichzeitig zahllose Welten [und innerhalb dieser „Welten zahllose verschiedenartige Dinge aus der Urmaterie „hervorgehen]." Der Einwand, dass die einheitliche untheilbare Urmaterie überhaupt nicht aus drei Theilen bestehen könne, wird durch den Vergleich mit drei Flüssen, die nach ihrer Vereinigung einen einheitlichen Strom bilden, abgelehnt [1]). Ein europäischer Autor [2]) gebraucht anstatt dessen das Bild von dem einfachen farblosen Sonnenlicht, das durch die Vereinigung der farbigen Lichtstrahlen gebildet wird, die ihre Eigenart in dem von uns wahrgenommenen Licht verlieren oder nicht entfalten.

Die Urmaterie ist also im Sâṃkhya-System „der Zustand des Gleichgewichts *(sâmyâ-'vasthâ)* von Sattva, Rajas und Tamas" [3]), d. h. der Zustand, in dem keiner der drei Guṇa's weniger oder mehr ist als jeder der beiden andern, in dem sie in vollster Gleichmässigkeit und ohne Beziehung zu einander verharren. So lange dieser Zustand des Gleichgewichts nicht gestört ist, bleibt die Urmaterie eine feine unterschiedslose Masse, in der alle die Kräfte und Eigenschaften, die in der entfalteten Welt zur Erscheinung kommen, keimartig ohne Bethätigung ruhen.

Es ist klar, dass diese ganze Theorie der drei Guṇa's eine reine Hypothese ist, die mit sehr vielen anderen philosophischen Hypothesen das Schicksal theilt, vor dem modernen Standpunkt der Naturwissenschaft nicht bestehen zu können; aber sie ist immerhin ein interessanter Erklärungsversuch,

---

[1]) Vijñ. zu I. 61 Schluss.

[2]) John Davies, Sânkhya Kârikâ p. 37.

[3]) Sûtra I. 61, VI. 42; vgl. auch Vâcaspatimiçra zu Kârikâ 3 und Çaṃkara zum Brahmasûtra II. 2. 8.

der für die Inder eine so überzeugende Kraft besessen hat, dass der Gedanke noch heute den allgemeinen philosophischen Vorstellungskreis beherrscht. Obwohl Çaṃkara die Lehre von den drei Guṇa's mit der Begründung abgewiesen hat, dass es diesen „an einem bewegenden Princip fehlt, „welches sie aus der vorweltlichen *sâmyâ-'vasthâ* zum Zu- „stande des *vaishamya* [der Gleichgewichtslosigkeit] treibt"[1]), hat sich doch der neuere Vedânta mit der Theorie vollständig befreundet.

4. Die Evolution und Reabsorption der Welt.

Ist der Gleichgewichtszustand der drei Guṇa's gestört, und fangen diese an mit einander um das Uebergewicht zu ringen, so entfaltet sich die Welt in dem Entwickelungsgange, der auf S. 206, 207 in umgekehrter Reihenfolge dargestellt worden ist[2]). Wenn die Evolution *(sarga, sṛshṭi, saṃcara)*[3]) des Weltganzen zum Abschluss gelangt ist, so folgt eine Periode des Bestehens *(sthiti)*, während deren sich die schaffende Kraft in der Einzelschöpfung *(visarga, vyashṭi-sṛshṭi)*[4]), d. h. in der Hervorbringung der Individuen und der einzelnen Produkte, bethätigt.

Wenn die Zeit des Bestehens zu Ende ist, so löst sich das Universum auf, und zwar in der Weise, dass von den groben Elementen an in rückläufiger Bewegung die Produkte je in der materiellen Ursache, aus der sie entstanden sind, wieder aufgehen. Durch diesen Process der

---

1) Deussen bei Weber, Indische Studien XVII. 160.

2) Kârikâ 22, Sûtra I. 61, VI. 42.

3) Tattvasamâsa Sûtra 2 und Sâṃkhya-krama-dîpikâ dazu Nr. 54.

4) Vijñ. zu Sûtra I. 97 und Einleitung zu III. 46. *Vyashṭi-sṛshṭi*, wofür jedoch auch öfter einfach *sarga* oder *sṛshṭi* gesagt wird, ist der Gegensatz zu *samashṭi-sṛshṭi* ‚Gesammtschöpfung' oder *âdi-sarga* ‚Anfangsschöpfung'.

Reabsorption *(laya, pralaya* [1]), *pratisarga* [2]), *saṃhâra* [3]), *pratisaṃcara)* [4]) gelangen schliesslich die drei Guṇa's wieder in den Zustand des Gleichgewichts; die Urmaterie befindet sich wieder in derselben Lage, wie in der Zeit vor der Entfaltung, und verharrt so, bis die Periode der neuen Weltbildung anbricht.

Als ich oben im zweiten Abschnitt die allgemeinindischen Lehren der Sâṃkhya-Philosophie, soweit sie bereits vor der Begründung des Systems vorhanden waren, zusammenstellte, habe ich geschwankt, ob nicht in jenem Zusammenhange auch die Lehre von der Evolution und Reabsorption der Welt erwähnt werden müsste, da die Vorstellung einer unendlichen Zahl von Weltperioden *(kalpa)* allen orthodoxen Systemen [5]), sowie dem Buddhismus und Jinismus gemeinsam ist. Doch bin ich bald zu der Ueberzeugung gelangt, dass diese Vorstellung vor der Begründung der Sâṃkhya-Philosophie in Indien nicht existirt hat. Die Lehre von den periodischen Zerstörungen und Erneuerungen der Welt findet sich noch nicht in den älteren Upanishad's [6]). Die Idee der Emanation tritt freilich in mythologischem Gewande schon früher auf, in dem berühmten Purusha-Liede des Rigveda (X. 90) [7]), in verschiedenen kosmogonischen Berichten

---

[1]) In unseren Texten wird *pralaya* in demselben Sinne wie *mahâ-pralaya* gebraucht. In nicht-philosophischen, aber durch das Sâṃkhya-System beeinflussten Werken wird der *mahâ-pralaya* ‚die Vernichtung des Universums' dem einfachen *pralaya* oder *avântara-pralaya* ‚der Vernichtung der Individuen' gegenübergestellt. Vgl. Johaentgen, Ueber das Gesetzbuch des Manu S. 9, Anm. 12.

[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 16.

[3]) Vijñ. zu Sûtra I. 154, 157.

[4]) Tattvasamâsa Sûtra 6 und Sâṃkhya-krama-dîpikâ dazu Nr. 55.

[5]) Wegen des Vedânta s. Deussen, System d. V. S. 248 —256 und sonst.

[6]) Vgl. Deussen, System des Vedânta S. 302.

[7]) Vgl. Schröder, Indiens Literatur und Cultur S. 214 ff.

der Brâhmaṇa-Literatur und in der Legende Bṛhad-âraṇyaka Upanishad I. 4, wo erzählt wird, dass sich der Âtman in seiner Einsamkeit fürchtete und nach einem Gefährten verlangte, dass er sich deshalb theilte und in Mann und Weib, die sich umarmt hielten, verwandelte und auf diese Weise Menschen hervorbrachte; dass er dann weiter die Formen von Stier und Kuh, von Hengst und Stute und so fort annahm, um die verschiedenartigen Wesen zu erzeugen. Alle diese Schöpfungsberichte aber gehen von dem Gedanken aus, dass der geschilderte Vorgang den ersten Anfang der Welt darstelle. Auch findet sich in ihnen keine Spur von der Kehrseite der Emanationslehre, der Vorstellung der Reabsorption. Dieser letztere Gedanke konnte auch erst entstehen, nachdem die Evolutionstheorie in wirklich philosophischer Weise erdacht und methodisch begründet war; nur nachdem man den kausalen Zusammenhang der materiellen Principien zu erkennen geglaubt hatte, nicht auf Grund phantastischer mythologischer Vorstellungen konnte der Gedanke der Rückbildung der Welt auftreten. Sobald aber die Theorie des gesetzmässigen Entstehens und Vergehens des Universums aufgestellt war, musste sie sich unter dem Einfluss der Lehren von dem Saṃsâra und der Macht der That zu der Annahme ausgestalten, dass dieser Process der Weltbildung und -vernichtung nicht ein einmaliger sei, sondern dass er sich von Ewigkeit her unendliche Male vollzogen habe und in alle Ewigkeit hin wiederholen werde.

Die Lehre von den Weltperioden ist also in der Sâṃkhya-Philosophie entstanden und von hier aus zunächst in den Jinismus und Buddhismus übergegangen; nach der Brahmanisirung unseres Systems hat sie dann auch Eingang in die brahmanische Literatur gefunden.

Welche Ursache nun wird von der Sâṃkhya-Philosophie für das Heraustreten der Urmaterie aus ihrem stabilen Gleichgewicht angegeben? Die Urmaterie steht von Ewigkeit her in einem Abhängigkeitsverhältniss zu den gleich ihr ewigen Seelen; es ruht in ihr der unbe-

wusste Trieb, für die Seelen thätig zu sein. Diese üben auf die Urmaterie einen Anreiz aus, sich zu entfalten; doch ist diese Anregung keine bewusste, sondern eine mechanische, die öfter mit der Einwirkung des Magnets auf das Eisen, das er anzieht, verglichen wird. Wie zur Zeit des Weltbestehens das Walten der Natur bis in die kleinsten Einzelheiten hinein durch die Kraft bedingt ist, die den Werken der beseelten Wesen entspringt, so wird auch die Entfaltung der Urmaterie durch diese Kraft veranlasst; denn Verdienst und Schuld schlafen während des Pralaya und erwachen, um eine neue Schöpfung ins Leben zu rufen [1]), wenn die Zeit gekommen ist, da die in der vorigen Weltperiode noch nicht abgebüssten Werke ihre Vergeltung erheischen. Deshalb wird auch die Zeit neben der nachwirkenden Kraft des Werkes *(adṛshṭa)* als eine begleitende Ursache für die Bewegung erklärt, in welche die Urmaterie beim Beginn einer neuen Weltperiode geräth [2]). Diese Bewegung, die in einer Verschiebung des Gleichgewichts der drei Guṇa's besteht, heisst technisch *kshobha* ‚Erschütterung‘ [3]).

---

1) Mahâdeva zu Sûtra III. 6.

2) Aniruddha zu Sûtra III. 62, V. 22, Vijñ. zu VI. 65.

3) Vijñ. zu Sûtra I. 19, Einleitung zu V. 101: „Es ist ein „Lehrsatz [unseres Systems], dass in Folge einer Erschütterung der „Urmaterie die Verbindung der Urmaterie und der Seelen eintritt, „und in Folge deren die Schöpfung“. In welcher Weise wir uns die ‚Verbindung‘ *(saṃyoga)*, von welcher hier und oftmals sonst gesprochen wird, vorzustellen haben, ist in Anbetracht der Allgegenwart, die der Urmaterie zugeschrieben wird, nicht ganz klar. In der Sâṃkhya-tattva-kaumudî, Einleitung zu Kârikâ 66, finden wir folgende Erklärung: „[In Kârikâ 21] ist gelehrt, dass die „Schöpfung durch die Verbindung [der Seelen und der Urmaterie] „hervorgebracht wird. Und diese Verbindung besteht darin, dass „[die Seelen] berufen [und geeignet] sind [zu empfinden, und die „Materie empfunden zu werden]; und das Berufensein der Seelen „zu empfinden bedeutet: dass sie geistig sind, das Berufensein der „Materie empfunden zu werden bedeutet: dass sie ungeistig und „Objekt ist.“ Ich glaube, dass der Begründer der Sâṃkhya-

Die Schöpfung, die nach dem eben bemerkten auf einer besonderen, nicht näher beschriebenen Verbindung der Urmaterie mit den Seelen beruht [1]), dient lediglich den Interessen der letzteren; denn sie hat den Zweck, zunächst den Seelen die Objekte der Erfahrung (wörtlich: des Genusses, *bhoga*) zu schaffen, und zweitens, die Seelen zur Erkenntniss des Unterschiedes ihrer selbst von allem materiellen und damit zur Erlösung *(apavarga)* zu führen. Von diesen beiden Bestimmungen des Schöpfungsprocesses ist die erste freilich nicht Zweck in demselben Sinne wie die zweite, sondern — trotz der häufigen Coordinirung in dem Compositum *bhogâpavargau* — nur das Mittel, ohne welches die Erreichung des Endzweckes, der Erlösung, nicht möglich ist. Das erste Resultat der Entfaltung der Urmaterie ist also das Gebundensein *(bandha)* sämmtlicher Seelen, die noch nicht aus dem Weltdasein ausgeschieden sind; das zweite Resultat ist die Befreiung einiger weniger Seelen. Für diese wenigen stellt die Materie ihre schöpferische Thätigkeit ein, sobald dieselben das höchste Ziel erreicht haben; sie zieht sich von den zur Erkenntniss gelangten Seelen zurück, um für alle Ewigkeit keine neue Verbindung mit ihnen einzugehen. Hierdurch ist aber nicht etwa eine Verminderung in der Bethätigung ihrer schöpferischen Kraft bedingt, da für alle übrigen Seelen das bestehende Verhältniss fortdauert [2]).

Philosophie in der That keine andere Vorstellung, als die hier von Vâcaspatimiçra dargelegte, mit der die Weltentfaltung anregenden Beziehung der Seelen zur Urmaterie verbunden hat. Vijñânabhikshu bestreitet allerdings im Commentar zu Sûtra I. 19 (S. 33, 34 meiner Uebersetzung) diese Auslegung mit verschiedenen Gründen und setzt an deren Stelle eine Erklärung, die mir indessen nur ein Nothbehelf zu sein scheint.

[1]) Kârikâ 21, 66, Sarva-darçana-saṃgraha S. 219 der Uebersetzung, Vijñ. zu Sûtra I. 19.

[2]) Kârikâ 21, 56—61, 66, Sûtra II. 1, 3, 4, 7, 11, 23, 24, III. 47, 58, 63, 64, 66, 69, 70, VI. 43, 44, Yogasûtra II. 22. Vgl. auch in diesem Buche oben S. 164—166.

Wird nun aber nicht einmal in der fernsten Zukunft eine Zeit kommen, in der alle Seelen ans Ziel gelangt und von den Banden der Materie befreit sind? Wenn diese Frage zu bejahen wäre — und man sollte denken, dass sie bejaht werden müsse, da sich ja die Zahl der unerlösten Seelen beständig verringert —, so würde einstmals jeder Grund für das Wirken der Naturkräfte, für die Evolution der Urmaterie fortfallen. Nach der Erlösung der letzten Seele würde die Urmaterie nicht mehr aus dem Zustand des Gleichgewichts heraustreten und zu einer neuen Welt sich entfalten können. Dieser Fall aber wird niemals eintreten; denn die Sâṃkhya-Philosophie beantwortet die eben gestellte Frage mit Nein. Das Sâṃkhyasûtra I. 158 sagt (nach Aniruddha's Erklärung): „Wie [die völlige Leere] in dem anfangslosen Kreislauf „bis auf den heutigen Tag nicht eingetreten ist, so wird „es auch in Zukunft bleiben"; und als Grund dafür findet man bei Vijñânabhikshu zu II. 4 angegeben, dass die Zahl der Seelen unendlich ist.

Zu meiner Verwunderung habe ich in den Sâṃkhya-Texten keine ernsthafte Erklärung für die angenommene Nothwendigkeit des Reabsorptionsprocesses gefunden. Auf die Frage „woher kommt die Weltauflösung?" wird erwidert, dass ebenso wie die Schöpfung aus einer Störung des Gleichgewichts der drei Guṇa's hervorgehe, der Pralaya dadurch entstehe, dass die drei Guṇa's wieder in den Zustand des Gleichgewichts gerathen [1]). Weshalb aber gerathen die Guṇa's wieder in denselben Zustand, in dem sie sich vor der Weltentfaltung befanden? Dafür wird zwar von Aniruddha und Mahâdeva [2]) ein Grund angeführt; doch widerspricht derselbe nicht nur direkt dem Zusammenhange ihrer eigenen Ausführungen, sondern auch den wichtigsten Voraussetzungen des Systems. Man ist sich zur Zeit der beiden Commentatoren offenbar

[1]) Sûtra VI. 42.

[2]) Zu Sûtra III. 5.

nicht mehr über die Gründe der in Rede stehenden Anschauung klar gewesen; und merkwürdiger Weise versagen hinsichtlich dieses Punktes die älteren Quellen. Die genannten Commentatoren erklären, dass die Weltvernichtung dann eintrete, wenn die noch nicht zur Erlösung gelangten Seelen die Früchte ihrer Thaten vollständig genossen und demnach in Zukunft weder Lohn noch Strafe mehr zu erwarten haben. Unmittelbar darauf aber[1]) lehren Aniruddha und Mahâdeva, dass diese Seelen nicht aus dem Weltdasein ausgeschieden sind, dass sie während des Pralaya mit Verdienst und Schuld umkleidet bleiben, und dass diese beiden mächtigen Faktoren am Beginn des neuen Weltalters die Materie wieder anregen, schöpferisch für eben dieselben Seelen thätig zu sein, die angeblich durch Abbüssung aller ihrer Werke das Ende der vorigen Weltperiode bewirkt haben! Aniruddha, dem Mahâdeva an dieser Stelle gedankenlos nachspricht, hat hier eine Confusion angerichtet, die in der Sâṃkhya-Literatur kaum ihres Gleichen hat; er hat sich in dem ersten Theil seiner Ausführungen achtlos über den fundamentalen Grundsatz der Erlösungslehre hinweggesetzt, dass der Mensch dem Gesetze der Vergeltung nur durch die Gewinnung der unterscheidenden Erkenntniss entrinnen kann, aber nicht dadurch, dass er in der Unwissenheit verharrend die Früchte seiner Werke aufbraucht. Vijñânabhikshu hat deshalb auch den beiden Sûtra's eine vollständig andere Deutung gegeben.

Es unterliegt für mich keinem Zweifel, dass bei der Begründung der Sâṃkhya-Philosophie auch das Eintreten der Weltauflösung durch einen Grund erklärt worden ist, der sich aus dem Zusammenhang der allgemeinen Anschauungen des Systems ergab und in denselben einfügte; aber wir sind in diesem Fall ausnahmsweise auf Vermuthungen angewiesen, bei deren Aufstellung wir wohl

---

[1]) Zu Sûtra III. 6.

am sichersten gehen werden, wenn wir an die Lehren des Buddhismus, des Tochtersystems, anknüpfen. Wir hatten oben als einen allgemein-indischen, in das Sâṃkhya-System übergegangenen Gedanken die Vorstellung kennen gelernt, dass der Zustand der Aussenwelt, das Walten der Natur abhängig sei von dem Thun der Wesen. Wie nun im Buddhismus der Glaube herrscht, dass diese rein moralische Ursache — die Sünde und das Verdienst der lebenden Wesen — auch die Vernichtung und Erneuerung des Universums bewirke in der Weise, dass die Sünde die zersetzende, die Tugend die erneuernde und schaffende Kraft sei [1]), so dürfen wir vielleicht auch schon für die Sâṃkhya-Philosophie dieselbe Vorstellung voraussetzen. Wo man überzeugt ist, dass eine moralische Kraft den Verlauf des Weltprocesses regiert, liegt der Gedanke nahe genug, dass ein überwiegendes Maass von Sünde die Auflösung des Universums herbeiführe.

Doch kehren wir von dieser Hypothese zu unsern Quellen zurück. Wenn die Welt sich im Zustand des Pralaya befindet und die drei Guṇa's damit in dem des Gleichgewichts, so darf man doch nicht glauben, dass die letzteren in völliger Ruhe verharren; das würde ihrer Natur widersprechen. In dieser Zeit — so heisst es in der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 16 — „unterliegen Sattva, Rajas und Tamas [nur der Ver- „änderung] zu gleichartigem; denn die Guṇa's, deren „Wesen das Sichverändern ist, bestehen auch nicht einen „Augenblick, ohne sich zu verändern. Darum entfaltet „sich auch, [wenn die Welt] im Zustande der Auflösung „[ist], das Sattva nur in der Form des Sattva, das „Rajas nur in der des Rajas, das Tamas nur in der „des Tamas." Diese isolirte Bewegung innerhalb jedes einzelnen Guṇa aber ist völlig unabhängig von der Bewegung, die sich der Urmaterie als Ganzem beim Beginn der neuen Weltperiode mittheilt.

---

[1]) Vgl. Köppen, Religion des Buddha I. 285—287.

Während der Zeit des Pralaya sind die unerlösten Seelen ebenso schmerzfrei wie die erlösten, weil die ihnen zugehörigen inneren Organe, die materiellen Grundlagen jeder Empfindung, nicht mehr als solche existiren [1]. Aber diese inneren Organe sind dann nicht etwa zu Grunde gegangen, sondern haben sich nur zur Urmaterie zurückgebildet und bestehen ‚in feinem Zustande' *(sûkshmâvasthayâ)* fort. Dasselbe gilt auch von ihren verhängnissvollen Attributen, der moralischen Bestimmtheit, die auf den in der vorigen Weltperiode noch nicht vergoltenen Werken beruht, und der Nichtunterscheidung, die während der Weltauflösung als Disposition *(vâsanâ)* verharrt. Denn jedes dieser beiden Attribute, welche die Ursache alles Leidens in der Welt sind, besteht in der Form einer anfangslosen, auch durch die Weltvernichtung nicht unterbrochenen Continuität [2].

Bevor wir nun die Produkte in der Reihenfolge betrachten, in der sie nach der Sâṃkhya-Lehre bei jeder Weltentfaltung aus der Urmaterie hervorgehen, haben wir noch das Verhältniss im Allgemeinen ins Auge zu fassen, das unser System zwischen jedem Produkt und seiner Ursache constatirt.

5. Der Begriff der Kausalität.

In der indischen Philosophie werden überall streng zwei Arten von Ursachen *(kâraṇa)* unterschieden: die materielle *(upâdâna)* und die bewirkende *(nimitta)*. Die materielle Ursache eines Dinges ist der Stoff, aus dem es hervorgeht und besteht; als bewirkende Ursache gilt nicht

---

[1]) Vijñ. zu Sûtra I. 16, 18, 19.

[2]) Vijñ. zu Sûtra VI. 12, 68, 69. Ueber das verhältnissmässig günstige Geschick derjenigen Individuen, welche die ‚niedere Gleichgiltigkeit' gewonnen und diese Welt aufgegeben haben, aber noch nicht zur unterscheidenden Erkenntniss gelangt sind, hat schon oben S. 146 gehandelt werden müssen.

nur die Veranlassung seines Entstehens, sondern auch das Mittel, durch welches es hervorgebracht wird [1]). Da *upâdâna* und *nimitta* unter dem Begriff *kâraṇa* zusammengefasst werden, hat die philosophische Terminologie Indiens auch für Produkt und Wirkung nur den einen Ausdruck *kârya*: der Topf ist das *kârya* des Thons, aber ebenso ist auch der Tod des getroffenen Thieres das *kârya* des Schusses. Nur in Ausnahmefällen, wenn zwischen den Begriffen des Produkts und des Effekts genau unterschieden werden soll, sind zu diesem Zwecke die Adjektiva *aupâdânika* und *naimittika* verwendet.

Das Eintreten eines Ereignisses ist gewöhnlich durch eine ganze Reihe bewirkender Ursachen bedingt, die keineswegs in analogen Fällen die gleichen zu sein brauchen; die materielle Ursache eines Dinges dagegen ist stets dieselbe: ein bestimmtes Produkt kann immer nur aus einer bestimmten materiellen Ursache hervorgehen; der Topf nur aus Thon, das Tuch nur aus Fäden [2]). Deshalb wird auch die materielle als die Hauptursache für die Hervorbringung eines Produkts angesehen,

---

[1]) Die Vaiçeshika-Nyâya-Philosophie nimmt dreierlei Ursachen an, d. h. ausser den beiden genannten eine dritte, die man als formale bezeichnen kann. Anstatt *upâdâna-kâraṇa,* aber genau in der gleichen Bedeutung, gebraucht sie den Terminus *samavâyi-kâraṇa* ‚inhärirende Ursache' und stellt daneben das *asamavâyi-kâraṇa* ‚die nicht-inhärirende Ursache'. Die Fäden sind die inhärirende (d. h. materielle), die Verbindung der Fäden ist die nicht-inhärirende (d. h. formale) Ursache des Tuches. Die Werkzeuge des Webers, seine persönliche Geschicklichkeit, seine Thätigkeit, ja der Weber selbst sind die bewirkenden Ursachen des Tuches. Das Tuch selbst ist die inhärirende Ursache seiner Qualitäten, die Qualitäten der Fäden sind die nicht-inhärirende Ursache der Qualitäten des Tuches. Vgl. hierüber unter anderm Ballantyne, Lectures on the Nyâya Philosophy, Allahabad 1849, p. 22 ff., Röer, Bhâshâpariccheda Introd. p. VIII, Hall, Rational Refutation p. 94, Anm. †.

[2]) Vgl. (auch zu den folgenden Ausführungen) Sâṃkhyakârikâ 9, Sûtra I. 115—117.

während die bewirkenden als begleitende oder Nebenursachen *(sahakâri-kâraṇa)* gelten.

Weil die bewirkenden Ursachen kein neues Ding hervorbringen, sondern allein die Entstehung von Veränderungen an dem schon vorhandenen veranlassen [1]), so beschäftigt sich die Sâṃkhya-Lehre von dem Kausalzusammenhang der Dinge lediglich mit dem Begriff und Wesen der materiellen Ursache.

Unser System geht von dem Grundsatze aus: ex nihilo nihil fit *(nâ 'vastuno vastu-siddhiḥ)* [2]), mit anderen Worten: „Es giebt keine Verbindung zwischen dem Seienden und Nichtseienden" *(sad-asatoḥ sambandhânupapattiḥ)* [3]) oder: „Ein Ding kann nicht die Ursache seiner selbst sein" *(svasya sva-kâraṇânupapattiḥ)* [4]). Mit der noch entschiedeneren Formulirung dieses Grundsatzes: „Eine Substanz kann nur aus einer Substanz hervorgehen" *(dravyasyai 'va dravyopâdânatvam)* [5]) wendet sich das Sâṃkhya-System zunächst gegen die theologische Erklärung der Weltentstehung durch einen Schöpfungsakt; ein solcher Akt könnte nur die bewirkende, aber nicht die materielle Ursache der Welt sein, da das Handeln eine Qualität ist [6]). Es wird aber weiterhin der Satz, dass Qualitäten nicht materielle Ursachen von Substanzen sein können, auch zur Bekämpfung der Vedânta-Lehre benutzt, nach der die Erscheinungswelt auf dem Nichtwissen beruht.

Das Verhältniss von Ursache und Wirkung (resp. Produkt) ist für unser System nicht einfach der Zusammenhang des zeitlich vorangehenden und nachfolgenden [7]). Auf Grund der Erwägung, dass jedes Produkt seine materielle Ursache in sich begreift, dass das erstere nicht ohne

---

[1]) Vijñ. zu Sûtra I. 120.
[2]) Sûtra I. 78, 80.
[3]) Vijñ. zu Sûtra I. 113.
[4]) Vijñ. zu Sûtra I. 62.
[5]) Vijñ. zu Sûtra I. 63.
[6]) Sûtra I. 81.
[7]) Sûtra I. 41.

die Fortdauer der letzteren möglich ist, hat die Sâṃkhya-Philosophie die Lehre von der Identität beider (*kârya-kâraṇâ-'bheda*) aufgestellt, womit gemeint ist, dass das Produkt sich von seiner Ursache nicht der Substanz, sondern nur den Qualitäten nach unterscheidet. Das Diadem ist nichts anderes als das Gold, das irdene Gefäss nichts anderes als der Thon, das Tuch nichts anderes als die Fäden, aus denen es besteht [1]). Aus dieser Identität — oder, wie wir sagen würden: Coexistenz — von Ursache und Produkt folgt, dass von der Entstehung (*utpatti*) eines Produktes nicht gesprochen werden darf, dass vielmehr die sogenannte Entstehung eine Manifestation, ein In-die-Erscheinung-treten (*abhivyakti*) ist. Und wie das Produkt nicht entsteht, weil es bereits in seiner materiellen Ursache existirt, bevor es in die Erscheinung tritt, so geht es auch nicht zu Grunde, sondern tritt nur aus der Erscheinung, indem es in seiner Ursache wieder verschwindet oder aufgeht (*laya, tirobhâva*). Die Manifestation ist also der gegenwärtige Zustand (*vartamânâvasthâ*) des Produkts, das angebliche frühere Nichtsein der zukünftige (*anâgatâvasthâ*) und das angebliche spätere Nichtsein der vergangene Zustand (*atîtâvasthâ*) [2]). Die materielle Ursache ist vor der Manifestation des Produkts nichts anderes als dieses Produkt im Zustande der Zukunft, und das Produkt nach dem Ende der Manifestation nichts anderes als die materielle Ursache im Zustande der Vergangenheit. Jedes stoffliche Ding ist also, bevor es in die Erscheinung und nachdem es aus der Erscheinung getreten ist, genau so real als während der zwischen diesen beiden Grenzen liegenden Zeit; nur seine Form oder sein

---

[1]) In der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 9 (S. 562 meiner Uebersetzung) sind hierfür nicht weniger als vier syllogistische Beweise beigebracht worden.

[2]) Die Vaiçeshika-Nyâya-Lehre von der prioren und posterioren Nichtexistenz (*pûrvâbhâva*, *dhvaṃsa* oder *pradhvaṃsa*) wird in den Sâṃkhya-Schriften mit grosser Energie bekämpft.

Zustand ändert sich. Durch diesen Gedankengang [1]) ist die Sâṃkhya-Philosophie zu der ‚Lehre von der ewigen Realität der Produkte‘ *(sat-kârya-vâda)* gelangt, einer für das System so charakteristischen Theorie, dass dieses nicht selten mit dem eben angeführten technischen Ausdrucke bezeichnet wird [2]).

Da der Satz von der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit des Stoffes ein Grundpfeiler unseres philosophischen Gebäudes ist, so werden wir auch die Lehre, aus welcher dieser Satz abgeleitet ist, für ebenso alt halten müssen als das Sâṃkhya-System selbst. Es ist für die Geschichte der indischen Philosophie im Allgemeinen von Wichtigkeit, diesen Punkt festzustellen, weil die Theorie der Identität von Ursache und Produkt sich auch im Vedânta-System findet, und zwar mit genau derselben Begründung wie in den Sâṃkhya-Schriften. Man vergleiche in Deussen's System des Vedânta auf S. 275—280 besonders die Abschnitte „die Ursache besteht in der Wirkung fort“, „die Wirkung besteht schon vor ihrem Entstehen, nämlich als „Ursache“, „die Wirkung liegt in der Ursache präformiert“, „Allgemeinheit der Identität von Ursache und Wirkung“. Die Vedânta-Philosophie hat diesen Gedanken benutzt um die Lehre der Identität von Brahman und Welt zu beweisen. Darüber bemerkt Deussen S. 275: „So gründet sich die Identitätslehre „unserer Autoren auf eine Untersuchung des Kausalitäts-„begriffes, und es ändert an diesem Verhältnisse nichts, „dass in dem uns vorliegenden Werke [den Brahma-

---

[1]) Vgl. über denselben Kârikâ 9, Sûtra I. 113—123, V. 60, VI. 53, Anir. und Vijñ. zu I. 45, 91, Vijñ. zu I. 1, Sarva-darçana-saṃgraha p. 224, 225 der Uebersetzung, Colebrooke, Misc. Ess. [2] I. 265, 266.

[2]) Dementsprechend heissen die Anhänger des Sâṃkhya-Systems *sat-kârya-vâdin* im Gegensatze zu den *asat-kârya-vâdin* genannten Vertretern der Vaiçeshika-Nyâya-Philosophie, nach deren Meinung das Produkt vor seiner Hervorbringung nicht existirt. Vgl. Hall, Rational Refutation p. 94 Anm.

„sûtra's nebst Çaṃkara's Commentar] zuerst 2, 1, 14 „die Lehre der Identität von Brahman und Welt mit vor„wiegend theologischer Begründung, und sodann 2, 1, „15—20 gleichsam als ein Corollarium derselben der Beweis „der innern Identität von Ursache und Wirkung auftritt". Wenn auch Deussen hinzufügt, dass die logische Ordnung vielmehr umgekehrt sei, dass aus der Identität der Ursache und der Wirkung die Identität des Brahman und der Welt folge, so dürfen wir doch annehmen, dass die Behandlung dieses Gegenstandes in dem Hauptwerk der Vedânta-Schule sich durchaus an die historische Entwickelung der Beweise für die Identitätslehre anschliesst. Die Vedânta-Lehrer haben mit richtigem Blick für das, was ihre Ansichten stützen konnte, der ursprünglich ‚vorwiegend theologischen Begründung', d. h. den aus der Schrift abgeleiteten Gründen, als ‚Corollarium' die Begründung durch einen von der Sâṃkhya-Philosophie erarbeiteten Lehrsatz hinzugefügt. Wenn wir vor der Alternative stehen, ob die Argumentirung mit dem Beharren der Substanz zuerst in einem Systeme gehandhabt ist, dem die Erscheinungswelt für illusorisch gilt, oder in einem Systeme, das diese für real erklärt, so werden wir kaum zweifeln dürfen uns für das letztere zu erklären.

6. Die Produkte, besonders die feinen und groben Elemente.

Allen Produkten sind mit der Urmaterie die folgenden Eigenthümlichkeiten gemeinsam. Sie bestehen aus den drei Guṇa's, sind stofflich nicht von einander zu unterscheiden, stehen als Objekte den Subjekten, d. h. den Seelen, gegenüber — und zwar in der Weise, dass ein jedes für mehrere oder viele Seelen gemeinschaftliches Objekt ist —, und schliesslich sind sie ungeistig und produktiv (oder der Veränderung unterworfen) [1]). Andererseits

[1]) Kârikâ 8, 11, 14, Sûtra I. 126. Gauḍapâda zu Kârikâ 11

seits giebt es eine ganze Reihe von Qualitäten, durch welche die Verschiedenheit der Produkte von der Urmaterie bedingt ist; diese sind bereits bei der Beschreibung der Urmaterie S. 208 aufgezählt worden.

Wie wir bei derselben Gelegenheit sahen, findet nach der Sâṃkhya-Lehre die Weltentfaltung in der Weise statt, dass aus der Urmaterie zuerst die Buddhi, aus dieser der Ahaṃkâra, aus diesem die Sinnesorgane und die Grundstoffe, und aus den letzteren die groben Elemente hervorgehen. Bei jedem einzelnen Evolutionsakt werden die hervorbringenden Principien — d. h. die Buddhi, wenn sie den Ahaṃkâra, der Ahaṃkâra, wenn er seine Produkte entstehen lässt, u. s. w. — von der Urmaterie mit der zur Weiterentwickelung erforderlichen Kraft erfüllt; denn wenn die einzelnen Principien aus eigener Kraft je das nächstfolgende hervorbringen könnten, so würde dieser Process zu jeder Zeit stattfinden müssen, da die in Betracht kommenden Produkte ihrem Wesen nach wieder produktiv sind [1]).

Ehe sich aus der groben Materie die Leiber der beseelten Wesen entwickelt haben, sind bereits die feinen Substanzen vorhanden gewesen, aus denen die inneren Organe der Wesen bestehen. In welcher Weise die Sâṃkhya-Philosophie sich die selbständige Existenz der Buddhi, des Ahaṃkâra und der Sinnesorgane denkt, wird nirgends in unsern Texten gesagt und ist auch aus dem Zusammenhang der Lehren nicht zu ersehen. Vijñânabhikshu sagt am Schluss seines Commentars zu Sûtra I. 63, dass die Schöpfung aus der kosmischen Buddhi *(samashṭi-buddhi)*, nicht aus einer individuellen *(vyashṭi-buddhi)* hervorgegangen sei, und deutet durch ein ‚u. s. w.‘

---

erklärt *avivekin* (‚[stofflich] nicht [von einander] zu unterscheiden‘) als ‚kein Unterscheidungsvermögen besitzend‘. Das ist deshalb unrichtig, weil das Unterscheidungsvermögen die charakteristische Eigenthümlichkeit der Buddhi ist.

[1]) Aniruddha zu Sûtra I. 132.

(âdi) an, dass auch die nächsten Evolutionsstadien in demselben Sinne zu verstehen sind. Wie aber eine solche feine Substanz — wir würden sagen ‚die Nervensubstanz', da die Funktionen von Buddhi, Ahaṃkâra, Manas und Indriya's den Funktionen des Nervensystems entsprechen — ohne einen animalischen Organismus bestehen und sich fortentwickeln kann, wie sie sich ferner in Theile spaltet, um bei der Entstehung der Leiber die individuellen inneren Organe zu bilden, das sind Räthsel, die unser System ungelöst lässt [1]. Es wird einfach gelehrt, dass der innere Leib *(liṅga)*, der im wesentlichen aus den Organen besteht, von denen hier die Rede ist, ursprünglich nur einer gewesen sei, dass aber eine Spaltung in Individuen *(vyakti-bheda)* eingetreten sei, ‚wegen der Verschiedenheit des Werkes', d. h. der den einzelnen Seelen eigenen moralischen Bestimmtheit [2]. Hiernach ist also die Spaltung durch das Gesetz der Vergeltung bedingt, aber eine Erklärung des Vorgangs selbst wird uns nicht gegeben. Wir müssen uns damit bescheiden zu constatiren, dass für die Sâṃkhya-Philosophie die Substanzen der inneren Organe als die ersten und feinsten Entfaltungen der Urmaterie gelten. Da im übrigen die Buddhi, der Ahaṃkâra und die Sinnesorgane für das System nur als Theile des animalischen Organismus von Bedeutung sind, so werden wir gut thun ihre nähere Betrachtung für das folgende Kapitel ‚Physiologie' aufzusparen und uns zu den Grundstoffen zu wenden.

Die Sâṃkhya-Lehre lässt die Grundstoffe zusammen mit den Sinnesorganen aus dem kosmischen Ahaṃkâra hervorgehen und erklärt die Verschiedenartigkeit seiner Produkte folgendermaassen. Wenn der Ahaṃkâra den inneren Sinn (das innere Wahrnehmungsorgan, *manas*)

---

[1]) Die schon S. 189, 190 erwähnten mythologischen Spielereien Vijñânabhikshu's, der die kosmische Buddhi mit Vishṇu, den kosmischen Ahaṃkâra mit Brahman und Çiva identificirt, sind für die Frage bedeutungslos.

[2]) Sûtra III. 10.

aus sich entlässt, so steht er unter dem Einfluss des (in allen Erkenntnissfunktionen wirkenden) Sattva und heisst in diesem Fall *vaikṛta* oder *vaikârika* ‚modificirt'; wenn er die fünf Sinne der Wahrnehmung und die fünf Sinne des Handelns hervorbringt, so steht er unter dem Einfluss des (zur Thätigkeit anregenden) Rajas und heisst dann *taijasa* ‚wirksam'; wenn er die Grundstoffe hervorbringt, so steht er unter dem Einfluss des (in allem leblosen weit überwiegenden) Tamas und wird in diesem Zustande *bhûtâdi* ‚Ausgangspunkt der Elemente' genannt[1]).

Die feinen Elemente *(sûkshma-bhûta, bhûta-sûkshma)* oder Grundstoffe führen gewöhnlich den Namen *tanmâtra*, etymologisch ‚nur dieses', womit ausgedrückt werden soll, dass in jedem Grundstoff einzig und allein dessen specielle Eigenthümlichkeit ruht[2]). Das ist so zu verstehen. Während von den fünf groben Elementen das nachfolgende jedesmal die Eigenschaft des vorangehenden mitbesitzt in der Weise, dass der Aether (als Träger des Tons) gehört, die Luft gehört und gefühlt, das Feuer gehört, gefühlt und gesehen, das Wasser gehört, gefühlt, gesehen und geschmeckt, die Erde gehört, gefühlt, gesehen, geschmeckt und gerochen wird, haben die fünf Grundstoffe nur je eine Eigenschaft und heissen deshalb nach der Reihe der Grundstoff des Tons, des Gefühls, der Farbe, des Geschmacks und des Geruchs *(çabda-, sparça-, rûpa-, rasa-, gandha-tanmâtra)*[3]).

---

1) Kârikâ 24, 25, Sûtra II. 17, 18, Sarva-darçana-saṃgraha p. 222 der Uebersetzung, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 18, 19, 54, 61.

2) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 38, Vijñ. zu Sûtra I. 62, Wilson, Sânkhya Kârikâ p. 121, Ballantyne, Lecture on the Sânkhya Philosophy p. 10 unten. Es ist mir jedoch nicht ganz sicher, ob nicht F. E. Hall (in seiner Ausgabe von Wilson's Uebersetzung des Vishṇu Purâṇa I. 37 Anm.) damit Recht hat, dass er *tan-mâtra* als eine Verstümmelung von *tanu-mâtra* ‚geringe Ausdehnung habend' erklärt.

3) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 22; Vijñ. zu Sûtra I. 62 schreibt bereits den feinen Elementen die Characteristica der groben in der gleichen Häufung zu.

Diese Grundstoffe sind als solche nur von den Göttern und Y o g i n ' s, aber nicht von uns gewöhnlichen Menschenkindern wahrzunehmen [1]); w i r erkennen nur ihre Wirkungen in den Eigenschaften der Derivate, d. h. der groben Elemente. Die Grundstoffe besitzen ihre Characteristica nur in abstracto: der Ton-Grundstoff den Ton, aber noch nicht die verschiedenen möglichen Töne, die w i r hören; der Gefühls-Grundstoff das Gefühl, aber noch nicht die Varietäten weich, hart, rauh, schlüpfrig, kalt, warm u. s. w.; der Farben-Grundstoff die Farbe, aber noch nicht die Varietäten weiss, roth, schwarz, grün, gelb u. s. w.; desgleichen der Geschmacks-Grundstoff noch nicht die verschiedenen Arten des Geschmacks, der Geruchs-Grundstoff noch nicht die verschiedenen Arten des Geruchs. Darum theilen auch die feinen Elemente noch nicht die Eigenschaft der groben Materie, je nach dem Vorwalten eines der drei G u ṇ a ' s entweder Freude oder Schmerz oder Apathie zu erregen; oder technisch: sie sind noch nicht *çânta, ghora* oder *mûḍha.* Aus diesem Grunde werden sie *aviçesha* ‚die unterschiedslosen Substanzen' genannt, im Gegensatz zu den *viçesha* oder den mit Unterschieden behafteten groben Elementen [2]). Wenn auch die Grundstoffe von ausserordentlich kleiner Ausdehnung sind, so darf man ihnen doch nicht Untheilbarkeit zuschreiben; denn kein P r o d u k t ist untheilbar. Die T a n m â t r a ' s sind also etwas ganz anderes als die ewigen und unendlich kleinen Atome *(aṇu, paramâṇu)* der V a i ç e s h i k a-N y â y a-Philosophie und des Jinismus, und die Lehre von

[1]) Vijñ. zu Sûtra I. 62, III. 1.

[2]) Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 19—24, Kârikâ 38 nebst den Commentaren, Vijñ. zu Sûtra I. 62. — Die weiteren Synonyma, die man noch in der Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 25 angeführt findet *(prakṛti, abhogya, aṇu, açântâ-'ghorâ-'mûḍha)*, sind nichts als gelegentlich in unsern Texten gebrauchte Epitheta; *mahâ-bhûta* ist dort irrthümlich dazu gerechnet und bezeichnet in Wirklichkeit die g r o b e n Elemente.

den Atomen wird deshalb im Sâṃkhya-System mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Die Anhänger der atomistischen Systeme nehmen an, dass ein Aggregat von drei an sich keine Ausdehnung besitzenden Atomen *(try-aṇuka)* — nach einigen: von drei Doppel-Atomen *(dvy-aṇuka)* — eine gewisse Ausdehnung habe und als das im Sonnenlicht zitternde Staubkörnchen *(trasa-reṇu)* sichtbar sei. Diese Ansicht und deren Begründung, dass die heterogene Natur der sich verbindenden Atome die Ursache der Ausdehnung und Sichtbarkeit sei, wird von der Sâṃkhya-Philosophie [1]) durch Berufung auf das Gesetz bekämpft, demzufolge jede Eigenschaft eines Produkts durch eine gleichartige Eigenschaft der materiellen Ursache bedingt ist; wenn die einzelnen Atome keine Ausdehnung besitzen, kann auch das Aggregat nicht ausgedehnt sein [2]).

Woher stammen aber die charakteristischen Eigenschaften der Tanmâtra's, Farbe, Geschmack, Geruch u. s. w., da doch die in dem Entwickelungsgange der Welt vorausliegenden Produkte solche Eigenschaften nicht besitzen? Auf diese Frage antwortet Vijñânabhikshu [3]): „Die Ursache für die Farbe und die anderen Characteristica „der feinen Elemente ist lediglich die besondere Art, in „der sich die Substanzen, welche die materielle Ursache „jener sind [d. h. die Substanzen der Buddhi und des „Ahaṃkâra] mit einander verbinden, — entsprechend „den Thatsachen der Empirie, wie z. B. der, dass die Ver„bindung von Gelbwurz mit anderen [Stoffen, wie Kalk „u. dergl.] die Ursache für die rothe Farbe an der durch „[die Mischung] zweier solcher [Stoffe] entstandenen Sub„stanz ist."

Die Lehre von den Tanmâtra's begegnet uns selbst-

---

[1]) Ebenso wie im Vedânta; s. Çaṃkara zu dem Brahmasûtra II. 2. 12: „Alles zusammen könnte nur die Grösse eines einzigen Atoms haben."

[2]) Sûtra V. 87, 88, Vijñ. zu I. 62.

[3]) Zu Sûtra I. 62.

verständlich in der Yoga-Philosophie wieder, ist aber im übrigen das specielle Eigenthum der Sâṃkhya-Schule geblieben; auch im Vedânta wird sie nicht anerkannt[1]). Ihre älteste Erwähnung findet sich Kaṭha Upanishad IV. 8 und Maitrî Up. III. 2[2]).

Aus den Grundstoffen entstehen die groben Elemente *(sthûla-bhûta, mahâ-bhûta,* auch bloss *bhûta, viçesha)*[3]) in folgender Weise. Ohne irgend eine Verbindung einzugehen, nur durch die Urmaterie gestärkt[4]), entwickelt sich der Ton-Grundstoff zu dem groben Element Aether *(âkâça, kha)*; aus der Verbindung des Ton-Grundstoffs mit dem Gefühls-Grundstoff geht die Luft *(vâyu)* hervor; durch das Hinzutreten des Farben-Grundstoffs entsteht das Feuer *(tejas)*, durch das des Geschmacks-Grundstoffs das Wasser *(ap)*, durch das des Geruchs-Grundstoffs die Erde *(pṛthivî)*[5]). Diese fünf Elemente vermischen sich, um die materielle Welt zu bilden und wirken in dieser, indem ein jedes durch Bethätigung seiner besonderen Eigenschaft die vier anderen unterstützt. Das Element Erde ist bei der Entstehung der Produkte die allgemeine Grundlage *(dhâraṇa)*, das Wasser wirkt befeuchtend und befruchtend *(kledana)*, das Feuer, resp. das Licht und die Wärme, reifend *(pâcaka)*, die Luft trocknend *(çoshaṇa)* und der Aether dadurch, dass er für alle Dinge den Raum giebt *(avakâça-dânena)*[6]).

Bei dieser Gelegenheit ist zu bemerken, dass die Sâṃkhya-Lehre (in Uebereinstimmung mit dem Mîmâṃsâ-, Vedânta- und Yoga-System und vielleicht unter Aneignung eines ihr ursprünglich fremden Gedankens) nicht

---

[1]) Vgl. Deussen bei Weber, Indische Studien XVII. 160.

[2]) Vgl. Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde II. 31, 32.

[3]) Die weiteren Namen in der Liste Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 33 *(vikâra, âkṛti, tanu, vigraha, çânta-ghora-mûḍha)* sind keine wirklichen Synonyma.

[4]) S. S. 234.

[5]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 22.

[6]) Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 32.

nur das Licht, sondern auch dessen Gegentheil, die Finsterniss, für etwas reales erklärt; ihre Anhänger suchen die vernünftige Anschauung der Vaiçeshika-Nyâya-Philosophie, nach der die Finsterniss nichts anderes als die Negation des Lichtes ist, dadurch zu widerlegen, dass sie behaupten, die Finsterniss werde als eine schwarze Farbe oder gar Substanz wahrgenommen, und dass sie diesen Satz durch allerlei scholastische Gründe vertheidigen [1]).

Die aus den fünf groben Elementen gebildete anorganische Welt heisst technisch *anugraha-sarga* ‚die Schöpfung [der Objekte] zu Gunsten [der Subjekte]' [2]), — eine Bezeichnung, die das Verhältniss wiederspiegelt, welches gewöhnlich durch die Gegenüberstellung von *bhogya* ‚das zu geniessende' und *bhoktar* ‚Geniesser' zum Ausdruck gebracht wird.

Zwischen der anorganischen und der organischen Natur besteht eine unüberbrückbare Kluft; denn wenn auch die Materie in der letzteren aus denselben Elementen besteht, wie in der ersteren, so besitzt doch jedes lebende Wesen etwas, das nun und nimmermehr aus den fünf Elementen hervorgehen kann: den Geist, die Seele. Wenn der Geist eine dem organischen Körper wesentliche Eigenschaft wäre, so „würde es für die Gesammtheit [der Lebenden] „keinen Tod, keinen Tiefschlaf und keine [Ohnmacht] „geben. Denn Tod, Tiefschlaf und [Ohnmacht] bedeuten „die Ungeistigkeit des Körpers, und diese könnte nicht

---

[1]) Anir. und Vijñ. zu Sûtra I. 62.

[2]) Wenigstens nach Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 71, wo gesagt ist, dass der (im Tattvasamâsa Sûtra 19 genannte) *anugraha-sarga* durch die Entstehung der Aussendinge aus den fünf feinen Elementen zu Stande komme. In der Purâṇa-Literatur wird *anugraha-sarga* mit *pratyaya-sarga* verwechselt, unter welchem Terminus, wie wir weiter unten sehen werden, die vier Zustände des Nichtwissens, des Unvermögens, der Befriedigung und der Vollkommenheit zusammengefasst werden. S. die Belege in Wilson's Uebersetzung des Vishṇu Purâṇa (herausgegeben von F. E. Hall) I. 76 Anm., wo übrigens die Verwechselung der Worte nicht erkannt ist.

„eintreten, wenn der Geist dem Körper wesentlich wäre, „da das Wesen eines Gegenstandes so lange währt als „dieser selbst[1].“

In dem folgenden Kapitel haben wir uns zunächst mit den ungeistigen Bestandtheilen der organischen Körper und ihrer Funktionsweise zu beschäftigen.

---

[1]) Vijñ. zu Sûtra III. 21. Ueber die weitere Polemik der Sâṃkhya-Schriften gegen den Grundsatz der Materialisten, dass der Geist nichts von dem Körper verschiedenes sei, sondern durch die Vermischung der fünf Elemente entstehe, ist schon oben S. 125 Anm. gehandelt worden.

II. Physiologie.

1. Der Organismus im Allgemeinen.

Die höhere und niedere Organisation bedeutet keine principielle Verschiedenheit der Leiber. Alle Körper, in denen eine Seele wohnt, d. h. die der übermenschlichen Wesen, der Menschen, Thiere und Pflanzen, sind aus den gleichen Bestandtheilen zusammengesetzt. Wenn auch die Pflanzen nicht die Fähigkeit Aussendinge wahrzunehmen, sondern nur ein innerliches Bewusstsein besitzen *(antaḥ-saṃjña)*, wenn sie auch in rein passiver Weise zum Aufenthalte von Seelen dienen, die bestimmte Vergehen früherer Existenzen abzubüssen haben, und nicht selbst zu handeln, d. h. aufs neue Verdienst und Schuld anzuhäufen vermögen, so haben sie doch einen Körper so gut wie Menschen und Thiere; denn in gleicher Weise, wie der animalische Leib, wächst auch der Pflanzenleib und hat ein Ziel seines Wachsthums; wie der animalische Leib nach dem Tode in Verwesung übergeht, so verdorrt oder verfault auch der Pflanzenleib nach seiner Zerstörung [1]).

Die organische Welt *(bhûta-sarga, bhautika-sarga, dhâtu-saṃsarga)* [2]) wird gewöhnlich in drei Haupttheile zerlegt,

---

[1]) Sûtra V. 122—124 (121—123 Vijñ.). Vgl. auch Vijñ. zu Sûtra VI. 7, wo Gräser und Bäume mit Thieren, Menschen und Göttern vollständig coordinirt sind, und den Sâṃkhya-Abschnitt im Mahâbhârata XII. 6830—38, in dem freilich abweichend vom System den Vegetabilien auch äussere Sinne zugeschrieben werden.

[2]) Tattvasamâsa Sûtra 21; vgl. Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 72 am Schluss.

in das Reich der Götter, Menschen und Thiere (unter Einschliessung der Pflanzenwelt)[1]); doch findet sich auch die folgende, von der Entstehungsart ausgehende Eintheilung in sechs Klassen, von denen freilich die Hälfte dem landläufigen Aberglauben auf Rechnung zu setzen sind: die Wesen sind entweder 1) aus der Hitze geboren *(ûshma-ja)*, wie Moskitos und andere Insekten, 2) aus dem Ei *(aṇḍa-ja)*, wie Vögel und Schlangen, 3) aus dem Mutterschooss *(jarâyu-ja)*, wie Menschen u. s. w., 4) aus dem Keim *(udbhij-ja)*, wie Bäume und Pflanzen, 5) durch den blossen Willen geschaffen *(saṃkalpa-ja)*, wie Sanaka, Manu und andere, oder 6) durch die Benutzung der zauberischen Kraft von Sprüchen, Kräutern und dergleichen ins Leben gerufen *(sâṃsiddhika)*[2]).

Ausser dem grob-materiellen Körper, der gewöhnlich *(prâyaçaḥ)* von Vater und Mutter erzeugt wird und unter allen Umständen vergänglich ist[3]), besitzt jedes organische Wesen einen feinen oder inneren Körper, der zusammen mit der Seele aus einem groben Leibe in den anderen zieht. Dieser innere Körper, welcher Sitz und Ursprung aller derjenigen Zustände und Funktionen ist, die wir als psychische zu bezeichnen pflegen, wird nach der Sâṃkhya-Lehre durch die Buddhi, den Ahaṃkâra, das Manas, die zehn Indriya's und die fünf feinen Elemente gebildet. Bevor wir ihn als Ganzes ins Auge fassen, sind die einzelnen Organe, aus denen er sich zusammensetzt, in der angeblichen Reihenfolge ihrer Entstehung zu betrachten.

---

[1]) Kârikâ 53, Sûtra III. 46.

[2]) Sûtra V. 111. Ueber die weitere Klassificirung der Unterabtheilungen, die nicht wichtig genug ist um hier reproducirt zu werden, handeln die Commentare zu Kârikâ 53 und Sûtra III. 46, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 72, Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 258. Wegen der correspondirenden Anschauungen im Vedânta vgl. Deussen, S. 257—259.

[3]) Kârikâ 39, Sûtra III. 7.

2. Die Buddhi.

Das erste der inneren Organe ist das der Unterscheidung, der Feststellung, des Urtheils und der Entschliessung *(adhyavasâya)* [1]. Es führt den Namen *buddhi* ‚Verstand', doch darf die etymologische Wortbedeutung nicht, wie häufig geschehen ist, zur Uebersetzung des Terminus gebraucht werden, da wir uns unter ‚Verstand' ein geistiges Vermögen vorstellen und die Buddhi ein physisches Ingrediens des Organismus ist. Sehr häufig findet sich in unsern Texten anstatt *buddhi* die Bezeichnung *mahat* ‚das grosse' (nämlich Princip, *tattva*) oder masc. *mahân* ‚der Grosse' [2]. Diese Benennung gründet

---

[1]) Kârikâ 23, Sûtra I. 64, II. 13, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 8.

[2]) Die übrigen Synonyma, welche die Sâṃkhya-krama-dîpikâ in Nr. 16 noch anführt *(manas, mati, brahmán, khyâti, prajñá, çruti, dhṛti, prajñâna-saṃtati, smṛti, dhî)*, sind der Purâṇa-Literatur entnommen (s. Wilson's Uebersetzung des Vishṇu Purâṇa, herausgegeben von F. E. Hall, I. 30—32 Anm.). Diese fingirte Synonymik ist in letzter Instanz zum Theil gewiss aus Stellen in älteren Werken abgeleitet (wie Maitrî Up. VI. 31), wo das Wort *buddhi* in Aufzählungen von Begriffen neben einigen der genannten Ausdrücke steht.

Ueber das Wort *mahat* bemerkt Wilson an dem eben angeführten Orte I. 33 Anm.: "The word itself suggests some relationship to the Phoenician Mot, which, like Mahat, was the first "product of the mixture of spirit and matter, and the first rudi"ment of creation . . . . . they agree in their place in the cosmo"gony, and are something alike in name." Dass aber die Aehnlichkeit der Worte auf einem Zufall und die Uebereinstimmung der Ideen auf einem Missverständniss beruht, lehrt ein Blick in Movers' Phönizier I. 134. Hier erfahren wir, dass die Angabe Sanchoniathon's, der die *Μὼτ* aus der Vereinigung des Geistes mit der Materie entstehen lässt und über dieselbe sagt: *τοῦτο τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν*, durch ein Missverständniss der egyptischen Quelle zu erklären sei. *Μὼτ* heisst im Egyptischen Mutter und ist Beiname der Isis, weil diese die alle Wesen aus ihrem Schoosse hervorbringende Erde repräsentirt;

sich auf die hervorragende Stellung, welche die Buddhi im Kreise der Organe einnimmt. Zwar ist die Wirksamkeit aller Organe auf ein und dasselbe Ziel gerichtet, insofern sie sämmtlich der Seele dienen; aber es besteht dabei eine förmliche Stufenleiter grösserer und geringerer Bedeutung. Ueber den äusseren Sinnen und den Organen des Handelns steht als Oberorgan das Manas, der innere Sinn, über diesem der Ahaṃkâra, über dem Ahaṃkâra die Buddhi [1]). In dem Vergleiche des animalischen Organismus mit dem Beamtenstaate ist die Seele der in vollständiger Passivität verharrende König und die Buddhi der alles leitende Minister. Ein solcher Vorrang kommt der Buddhi deshalb zu, weil sie, obwohl sie der Thätigkeit der übrigen Organe nicht entrathen kann, in unmittelbarer Verbindung mit der Seele steht und dieser die Objekte des Erkennens und Empfindens darbietet; weil ferner die Wirksamkeit der übrigen Organe ohne das Eingreifen der Buddhi resultatlos verlaufen würde, und weil die Buddhi der Sitz sämmtlicher früheren Eindrücke, die unserm Denken und Handeln die Richtung anweisen, und damit auch des Gedächtnisses ist [2]). Kurz, wir haben in der Buddhi das

---

insbesondere aber hat man die Isis als den Theil der Erde gedacht, welchen der Nil überschwemmt und befruchtet.

[1]) Vgl. hierüber Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 23: „Jeder „Mensch des praktischen Lebens gebraucht [zuerst] die äusseren „Sinne, dann überlegt er [mit dem inneren Sinn], dann setzt er „[mit dem Ahaṃkâra den betreffenden Gegenstand] zu seiner „eigenen Person in Beziehung: ‚Ich bin dazu berufen‘, dann ent„scheidet er sich [mit der Buddhi]: ‚Dies ist von mir zu thun‘, „und darauf handelt er, wie das aus dem täglichen Leben bekannt „ist.“ In Wirklichkeit aber geht der Antrieb zur Thätigkeit der Sinne von der Buddhi aus, nach der sich die Sinne richten, ‚wie die Bienen nach ihrem König‘ (Bhojarâja zu Yogasûtra II. 54). Siehe näheres weiter unten in § 6.

[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 37, Sûtra I. 71, II. 40—45 (von Aniruddha irrthümlich auf das Manas bezogen), 47, Vijñ. zu II. 13, Mahâd. zu II. 39.

eigentliche Werkzeug des Denkens zu sehen[1]), und deshalb wird sie auch hie und da mit dem in der Yoga-Philosophie beliebten[2]) Ausdruck *citta* ‚Denkorgan' benannt[3]). Wie die Buddhi dadurch, dass sie in Folge ihres Wirkens der Seele zum Empfinden von Freude und Schmerz verhilft, die unmittelbare Veranlassung des Gebundenseins ist, so bringt sie andererseits auch die Erkenntniss des Unterschiedes zwischen Geist und Materie zu Wege und bewirkt so die Erlösung[4]).

Wenn auch eine unendliche Verschiedenheit hinsichtlich der Natur der einzelnen Buddhi's besteht, so lassen sich doch zwei grosse Kategorien unterscheiden. Allgemein betrachtet, giebt es kein zweites Produkt der Materie, in dem das Sattva in so hohem Grade die beiden anderen Guṇa's, insbesondere das Tamas, an Machtfülle überragt, als es in der Buddhi der Fall ist; trotzdem macht sich auch hier ein relatives Vorwalten entweder des Sattva oder des Tamas in entscheidender Weise geltend. Wenn in der Buddhi eines Individuums das Sattva so viel als möglich von der Beimischung des Tamas geläutert ist, so äussert sich dieser Zustand in Tugend, Erkenntniss, Gleichgiltigkeit gegen die Sinnenwelt und übernatürlicher Kraft. Die oft erwähnten wunderbaren Kräfte, von denen namentlich in der Yoga-Philosophie gehandelt wird,

---

[1]) Sûtra I. 71, Vijñ. zu II. 43.

[2]) Vgl. Paul Markus, Die Yoga-Philosophie S. 28.

[3]) Sûtra I. 58, VI. 31, Vijñ. zu I. 64, II. 43, Mahâd. zu III. 26, 74. Da das Denken *(manana)* alle Funktionen der Buddhi in sich begreift, wird diese auch vereinzelt (Sûtra I. 71, II. 40) mit dem Namen des dritten Innenorgans *manas* bezeichnet. Ferner wird recht häufig *buddhi* in übertragener Bedeutung zur Benennung des dreifachen Gesammt-Innenorgans *(antaḥkaraṇa-sâmânya)* verwendet, also der hervorragendste Theil zur Bezeichnung des Ganzen. In diesem Sinne steht auch einmal (Sûtra VI. 62) *ahaṃkâra.* Vgl. hierüber Vijñ. zu I. 64 (S. 82 meiner Uebersetzung) und Hall, Rational Refutation p. 11 Anm.

[4]) Kârikâ 37, Sûtra I. 58.

sind[1]) eine der Buddhi wesentliche Eigenthümlichkeit, die nur durch die beiden anderen Guṇa's ‚verhüllt' wird. Wer durch erfolgreiche Ausübung der Yoga-Praxis die übernatürlichen Kräfte erlangt, gewinnt also nach dieser Anschauung keinen neuen Besitz, sondern räumt nur die Hindernisse hinweg, die der Bethätigung der einem Jeden ureigenen Fähigkeiten im Wege stehen. Gelangt in der Buddhi anstatt des Sattva das Tamas zu vorwiegendem Einfluss, so äussert sich dieser in Lasterhaftigkeit sowie als Mangel der Erkenntniss, der Gleichgiltigkeit und der übernatürlichen Kräfte. Es werden also an der Buddhi acht verschiedene Seiten als besonders bemerkenswerth hervorgehoben, von denen vier die Natur des Sattva und vier die des Tamas repräsentiren. Diese acht Seiten werden als Formen *(rûpa)*, Attribute *(dharma)*, Produkte *(kârya)* und Zustände *(bhâva)* der Buddhi bezeichnet[2]). Sieben derselben, vor allem Tugend und Lasterhaftigkeit (oder Verdienst und Schuld, *dharmâdharmau*) verstricken die Seele in das Weltdasein; nur eine, die Erkenntniss, führt zur Erlösung[3]).

Wenn auch das Wort *buddhi* in der Sanskritliteratur sehr oft zur Bezeichnung verschiedener geistiger Fähigkeiten und Thätigkeiten dient, so ist doch seine Verwendung im Sinne eines bestimmten Organs ausschliesslich auf das Sâṃkhya-System beschränkt; wo wir das Wort in dieser Bedeutung finden, liegt eine Beeinflussung durch Sâṃkhya-Lehren vor. Die Buddhi begegnet uns bereits in der Upanishad-Literatur da, wo wir auch sonst das Eindringen von Sâṃkhya-Anschauungen constatiren konnten, d. h. in der Kaṭha, Praçna, Maitrî, Çvetâçvatara und in späteren Upanishad's.

---

[1]) Nach Vijñ. zu Sûtra II. 15 im Gegensatz zu Kârikâ 43.

[2]) Kârikâ 23, 40, 43—45, Sûtra II. 14, 15, V. 25, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 9—15, Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 262, 263, Röer, Lecture p. 15, 16.

[3]) Kârikâ 63, Sûtra III. 73.

Dasselbe gilt, um dies gleich im Zusammenhang zu erledigen, von dem zweiten inneren Organ der Sâṃkhya-Philosophie, dem Ahaṃkâra[1]. Die Erwähnung des Ahaṃkâra als eines speciellen Organs mit bestimmter Funktion ist ebenso ein untrügliches Zeichen dafür, dass der Verfasser des betreffenden Werkes unter dem Einfluss unseres Systems gestanden hat[2]. Gehen wir nun zur Betrachtung dieses Organs über.

3. Der Ahaṃkâra.

Wenn Wilson, Sânkhya Kârikâ S. 92 sagt, dass der Ahaṃkâra einen physischen, keinen metaphysischen Charakter hat, so trifft dies mit Bezug auf die anderen Organe, die hier behandelt werden, genau so zu; aber es ist von Interesse zu sehen, dass die wahre Natur dieser Principien zuerst nur an einem einzigen unter ihnen erkannt worden ist. Eine richtige Definition des oft missverstandenen Ahaṃkâra hat H. Jacobi, Philosophische Monatshefte XIII. 420 gegeben, der ihn als das Princip bezeichnet, „vermöge dessen wir uns für handelnd und leidend etc. halten, während wir selbst, d. h. unsere Seele, davon ewig frei bleiben“.

Die Funktion des Ahaṃkâra ist also die Hervor-

---

[1] S. Jacob's Concordance unter den beiden Worten, Regnaud, Matériaux II. 91, 92, 96, Deussen, System des Vedânta S. 357.

[2] Dass in der Chândogya Up. VII. 25. 1 *ahaṃkâra* eine ganz andere Bedeutung hat, als im Sâṃkhya-System, ist schon oben S. 17, 18 ausgeführt worden. — Merkwürdig ist die von Hall, Rational Refutation p. 13 Anm. citirte Stelle aus der Nyâya-sûtra-vṛtti p. 198: *ahaṃkâro 'ham ity abhimânaḥ, sa ca çarîrâdi-vishayako mithyâ-jñânam ucyate*; denn hier finden wir die beiden eng zusammengehörigen Termini der Sâṃkhya-Schule *ahaṃkâra* und *abhimâna* neben einander; ein weiterer Beleg für die von mir S. 119 Anm. 1 behauptete Abhängigkeit der Nyâya- von der Sâṃkhya-Philosophie.

bringung von Wahnvorstellungen *(abhimâna)*, und zwar derjenigen Wahnvorstellungen, welche die Idee des Ich in rein materielle Dinge und Processe hineintragen [1]). Solcher Art sind z. B. die Gedanken „Ich höre, fühle, sehe, schmecke, rieche, ich besitze, bin reich, mächtig, ich geniesse, er ist von mir getödtet worden, ich werde von den starken Feinden getödtet werden" [2]); denn alle derartigen Vorstellungen verwechseln unsern Leib und unsere Organe mit dem von beiden grundwesentlich verschiedenen Ich, der Seele.

Bei der Betrachtung der von dem Ahaṃkâra hervorgebrachten Produkte lernten wir S. 236 drei verschiedene Formen dieses Organs, die durch das Vorwalten je eines der drei Guṇa's bedingt sind, kennen, unter den Namen *vaikṛta (vaikârika)*, *taijasa* und *bhûtâdi*. Diese drei Formen bethätigen aber ihren speciellen Charakter nicht nur kosmisch durch die Erzeugung neuer Principien, sondern auch in der Handlungsweise der Individuen. Eine der jüngsten Quellen des Sâṃkhya-Systems [3]) erhöht die Zahl dieser im Handeln sich äussernden *(karmâtman)* Formen des Ahaṃkâra auf fünf, durch Hinzufügung zweier in der ganzen übrigen Literatur unbekannter Arten, des *sânumâna* und *niranumâna*, d. h. des ‚schlussfolgernden' und ‚nicht-schlussfolgernden' (?) Ahaṃkâra. Es ist das eine spätere Ergänzung, die jedoch, wie wir aus den gleich folgenden Erklärungen sehen werden, aus der Natur des individuellen Verhaltens ihre Berechtigung ableitet. Der unter dem vorwiegenden Einfluss des Sattva stehende *vaikṛta*-Ahaṃkâra ist der Thäter der guten Werke *(çubha-karma-kartar)*; der *taijasa*-Ahaṃkâra, in dem das Rajas dominirt, ist der Thäter der bösen Werke *(açubha-karma-kartar)*; der von Tamas erfüllte *bhûtâdi*-Ahaṃkâra ist der Thäter der heimlichen Werke *(nigûḍha-*

---

[1]) Kârikâ 24, Sûtra I. 72, II. 16.

[2]) Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 17, 43; Vijñ. zu Sûtra I. 19, 141.

[3]) Tattvasamâsa Sûtra 13 und Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 18, 61.

karma-kartar), die wahrscheinlich ihrer Qualität nach ebenso wohl gut als böse sein können[1]; der *sânumâna*-Ahaṃkâra ist der Thäter dessen, was gut aber thöricht ist *(çubha-mûḍha-kartar)*, der *niranumâna*-Ahaṃkâra dessen, was böse und thöricht ist *(açubha-mûḍha-kartar)*[2]. Obwohl unsere Quelle nichts darüber bemerkt, so dürfen wir doch aus dem Zusammenhang der Anschauungen schliessen, dass bei der Hinzufügung der beiden letzten Formen die Vorstellung geherrscht hat, dass der *sânumâna*-Zustand des Ahaṃkâra auf einem gleichmässigen Präponderiren des Sattva und Tamas über das Rajas, der *niranumâna*-Zustand auf einem ebenso gleichmässigen Präponderiren des Rajas und Tamas über das Sattva beruhe.

Wichtiger als diese ganze Schematisirung ist für uns die ihr zu Grunde liegende Idee, dass der Ahaṃkâra das innere Thatorgan ist[3] und als solches seine Stelle zunächst der Buddhi, dem Denkorgan hat. Wie — von allen Verschiedenheiten im Einzelnen abgesehen —

---

[1] Ballantyne sagt in der Uebersetzung der Sâṃkhya-krama-dîpikâ S. 33 unten "producer of things good but obscure".

[2] Es ist nicht recht verständlich, warum Ballantyne trotz dieser deutlichen Erklärungen der Sâṃkhya-krama-dîpikâ (in Nr. 61) auf S. 57 seiner Lecture in Nr. 95 die folgenden Betrachtungen über die Bedeutung von *sânumâna* und *niranumâna* anstellt: "We can get no account anywhere of this application of "these terms. Self-consciousness 'not associated with inference' "might possibly refer to the simple consciousness of existence; "whilst the consciousness 'associated with inference' might refer "to the notion of the Egoist who has reasoned himself into the "belief that he himself constitutes all that is; but then the diffi-"culty would remain of tracing the connexion between this sense "and the functions assigned to these aspects of self-consciousness "under No. 61". Woher die wunderlichen Bezeichnungen stammen, ist freilich einstweilen dunkel; dass sie aber niemals einen von dem angegebenen wesentlich abweichenden Sinn gehabt haben können, lehrt der Zusammenhang, in dem sie auftreten.

[3] Sûtra VI. 54.

die Buddhi ihren Charakter hauptsächlich dem lichthaften Sattva, so verdankt der Ahaṃkâra den seinigen im wesentlichen dem anregenden Rajas.

Wenn wir bedenken, dass nach der Lehre der Sâṃkhya-Philosophie die moralische Qualität des Handelns der Wesen von der jeweiligen Mischung der drei Guṇa's in dem Ahaṃkâra abhängig ist und dass Wollen und Sichentschliessen an sich keine geistigen, sondern physische Funktionen sind, so sollten wir meinen hier einen mechanischen Determinismus vor uns zu haben. Denn ein Handeln, das durch das Ueberwiegen einer bestimmten Substanz im inneren Organ in diese oder jene Richtung gedrängt wird, ist doch rein instinktiv. Dieser Annahme aber widerstreitet die Thatsache, dass die Sâṃkhya-Philosophie wie jedes andere indische System das Individuum für seine Handlungsweise verantwortlich macht und dass sie zum Zwecke der Erlösung eine Reihe von Anforderungen stellt, deren Erfüllung nur unter der Voraussetzung der Willensfreiheit möglich ist. Hier liegt also ein offenbarer Widerspruch zwischen einer charakteristischen Sâṃkhya-Lehre und den allgemein-indischen in das System übernommenen Anschauungen vor; — ein Widerspruch, der in unseren Texten nicht gelöst wird und vielleicht den Vertretern des Systems selbst nicht völlig zum Bewusstsein gekommen ist.

Das Handeln wird in neuerer Zeit [1]) aus fünf verschiedenen Quellen *(karma-yoni)* abgeleitet: 1) aus der Energie *(dhṛti)* im Allgemeinen, mit der etwas einmal beschlossenes durchgeführt wird; 2) aus der ritualistischen Frömmigkeit *(çraddhâ)*; 3) aus dem Verlangen nach zukünftigem Heil (*sukhâ* sic!) [2]); 4) aus dem Mangel des

---

[1]) Nach Tattvasamâsa Sûtra 11 und Sâmkhya-krama-dîpikâ Nr. 59.

[2]) Das sich freilich auch nach den Erläuterungen der Sâṃkhya-krama-dîpikâ wenig von dem vorangehenden Motiv unterscheidet.

Strebens nach Erkenntniss *(avividishâ)*, womit die Lust an sinnlichen Freuden gemeint ist; 5) aus dem Streben nach Erkenntniss *(vividishâ)*.

4. Das Manas oder der innere Sinn.

Das dritte innere Organ ist aus dem Ahaṃkâra zusammen mit den äusseren Sinnen hervorgegangen und vermittelt die von diesen dargebotenen Objekte dem Ahaṃkâra und der Buddhi. Seine Name *manas* ist von den Commentatoren oft mit *ântaram indriyam* ‚innerer Sinn‘ erklärt und am besten so zu übersetzen. Das Wort bezeichnet, wie in allen philosophischen Systemen Indiens, so bereits in den ältesten Upanishad's[1]) ein Organ; im Sâṃkhya-System aber ist seine Bedeutung enger begrenzt als irgendwo anders. Wenn die Sâṃkhya-Lehrer dem Manas nicht die Funktionen des Wünschens und des zweifelnden Ueberlegens *(saṃkalpa-vikalpau)* zuschrieben[2]), so würde es lediglich ein an sich indifferentes Centralorgan sein, das seinen jeweiligen Charakter den Funktionen der äusseren Sinne verdankt, denen es sich in dem Augenblick angleicht, wenn diese in Thätigkeit treten. Ohne diese Verbindung mit dem inneren Sinn können weder die Wahrnehmungssinne noch die Thatsinne funktioniren. Die Anpassungsfähigkeit des Manas wird dem wechseln-

---

[1]) Und schon dort gilt als eine seiner vorzüglichsten Funktionen das Wünschen *(saṃkalpa)*; vgl. Regnaud, Matériaux II. 85—91, 93, 94.

[2]) S. unter andern Sarva-darçana-saṃgraha (Ausgabe in der Bibl. Ind.) p. 148, 17, Anir. und Vijñ. zu Sûtra II. 30, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 58. Wenn die Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 27 *saṃkalpaka* als ‚bestimmend‘ fasst und meint, dass es die Funktion des inneren Sinnes sei, die von den äusseren Sinnen nicht in voller Deutlichkeit erfassten Gegenstände nach ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten zu unterscheiden, so ist dies sicher unrichtig; denn Vâcaspatimiçra schreibt damit dem Manas die Thätigkeit der Buddhi zu.

den Benehmen eines Mannes verglichen, der sich beim Verkehr mit einer Geliebten verliebt, mit einer gleichgiltigen Person gleichgiltig und mit einer andern noch anders zeigt [1]). Wenn auch die Lehre der Vaiçeshika-Nyâya-Philosophie, dass das Manas ein Atom sei, von unserem den Begriff des Atoms nicht anerkennenden System bestritten wird, so lehrt dieses doch, dass das Manas eine geringe Ausdehnung besitze und nicht etwa den ganzen Körper erfülle. Dies wird damit begründet, dass verschiedene Empfindungen nicht gleichzeitig entstehen. Wenn zu derselben Zeit im Kopf eine andere Empfindung wahrgenommen wird, als im Fuss, so liegt nur eine scheinbare Gleichzeitigkeit, in der That aber ein unmerkliches Aufeinanderfolgen vor [2]).

5. Das innere Organ als Einheit.

Wiewohl Buddhi, Ahaṃkâra und Manas sich in der geschilderten Weise specifisch von einander unterscheiden [3]) und in der Aufzählung der Principien ausnahmslos als besondere, weil successive entstandene, Wesenheiten gerechnet werden, finden wir sie in unseren Quellen doch überaus häufig als ein einheitliches inneres Organ *(antaḥkaraṇa)* zusammengefasst. Ich glaube hierin einen Einfluss des Vedânta-Systems zu erkennen, für welches es nur ein — gewöhnlich *manas* genanntes — Innenorgan giebt [4]). Am entschiedensten tritt für die Einheitlichkeit des inneren Organs der vedantistische Eklektiker Vijñânabhikshu ein [5]); er meint, dass dasselbe nur aus Bequemlichkeit nach dem Unterschiede der Funktionen als ein dreifaches behandelt werde und dass, wenn

---

[1]) Kârikâ 27, Sûtra II. 26, 27.
[2]) Sûtra III. 14, V. 69—71 mit Aniruddha's Commentar.
[3]) Kârikâ 29, Sûtra II. 30.
[4]) S. Deussen, System des Vedânta S. 357.
[5]) Zu Sûtra I. 64, II. 16.

diese drei Formen als in dem Verhältniss von Ursache und Produkt zu einander stehend bezeichnet werden, damit nur der Unterschied dreier Zustände gemeint sei, vergleichbar den drei Zuständen von Same, Spross und Baum oder den aus einander entstehenden Absätzen des Rohres, das doch nichtsdestoweniger ein einheitliches Ganzes sei. Wenn das innere Organ nicht bloss seinen Funktionen nach, sondern realiter in verschiedene Theile zerfiele, so würde wegen der zahlreichen Funktionen, wie Irrthum, Zweifel, Schlaf, Zorn u. s. w. noch eine viel grössere Zahl innerer Organe anzunehmen sein. Hiermit aber hat Vijñânabhikshu, wie auch sonst, eine charakteristische Lehre unseres Systems verwischt, das von Hause aus die drei inneren Organe als zwar zusammenhängend, aber doch verschiedengeartet ansieht.

Die drei Organe werden in unseren Texten als Einheit vorzugsweise dann behandelt, wenn ihre Verschiedenheit von der Seele, ihre Zugehörigkeit zu der materiellen Welt betont wird.

Dem Gesammt-Innenorgan *(antaḥkaraṇa-sâmânya)* gehören nach der Sâṃkhya-Lehre diejenigen Qualitäten an, welche in der Vaiçeshika- und Nyâya-Philosophie der Seele zugeschrieben werden: Freude, Schmerz, Begierde, Abneigung u. s. w. [1]). Die Verwechslung von Seele und Innenorgan, die in unserm System als das am schwersten zu überwindende Hinderniss für die Erreichung der erlösenden Erkenntniss gilt, — d. h. der landläufige Irrthum, der dem Innenorgan geistige Natur, der Seele Thätigkeit und Willen zuschreibt, — wird nach der Sâṃkhya-Lehre durch die Nähe verursacht, in der das Innenorgan

---

[1]) Sûtra VI. 62. Eine Entlehnung aus dem Yoga-System, in Folge deren zum Theil specielle Eigenthümlichkeiten der Buddhi als ein Besitz des Gesammt-Innenorgans behandelt werden, ist die Theorie von den fünf Affektionen des Innenorgans, die ‚entweder qualvoll oder nicht qualvoll‘ sind (Erkenntnissprocess, Irrthum, Einbildung, Schlaf und Erinnerung); Sûtra II. 33 = Yoga-sûtra I. 5.

sich bei der Seele befindet. Weil die Seele ihr Licht auf das Innenorgan ausgiesst, erscheint allen, denen der wahre Sachverhalt unbekannt ist, das Innenorgan als geistig und die Seele als handelnd, d. h. als wollend. Dass in Wirklichkeit aber kein innerlicher Zusammenhang zwischen beiden besteht und bestehen kann, wird in dem letzten Abschnitt dieses Buches erörtert werden.

Ueber den Sitz und Umfang des Innenorgans handeln unsere Quellen nicht; wir lesen nur, dass dasselbe von ‚mittlerer Ausdehnung' *(madhyama-parimâṇa)* sei, womit gesagt sein soll, dass es weder unendlich klein noch unendlich gross ist [1]. Wenn wir die Funktionen überblicken, die den drei inneren Organen zugeschrieben werden, und uns dabei gegenwärtig halten, dass diese Organe für rein physisch erklärt werden, so ergiebt sich — wie schon oben S. 235 angedeutet wurde —, dass das Gesammt-Innenorgan der Sâṃkhya-Philosophie in dem animalischen Organismus genau die Stellung einnimmt, die von der modernen Wissenschaft dem Nervensystem angewiesen ist. Ich brauche, wenn ich diese Parallele ziehe, wohl kaum hinzuzufügen, dass keiner unter den Verfassern der Sâṃkhya-Schriften eine Ahnung von der Physiologie des Nervensystems gehabt hat. Wenn es hierfür noch eines Beweises bedürfte, so würde er darin zu finden sein, dass nach der Sâṃkhya-Lehre die Athmung als eine Thätigkeit oder Wesensäusserung des Gesammt-Innenorgans zu betrachten ist [2].

Der Athem *(prâṇa)* gilt in Indien als das Lebensprincip; und zwar herrscht allgemein, schon in den älteren Upanishad's, die Anschauung, dass er den ganzen

---

[1]) Vijñ. zu I. 65.

[2]) Kârikâ 29, Sûtra II. 31. Wenn es in Sûtra V. 113 heisst, dass der Athem ‚aus der Kraft der Sinne hervorgeht', so ist dies eine Erweiterung der oben angegebenen Theorie auf sämmtliche dreizehn Organe, die sich übrigens schon bei Gauḍapâda zu Kâr. 29 findet.

Körper in fünf verschiedenen Formen durchdringe, die unter dem Gattungsnamen *prâṇa* zusammengefasst werden. Diese fünf ‚Lebenshauche' (wie man wohl am besten das Wort übersetzen wird) führen aber daneben noch besondere Namen. Der eigentliche Athem, der *prâṇa* κατ' ἐξοχήν, zieht nach Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 29 — es ist dies die Quelle, welche in der Sâṃkhya-Literatur die Wirkungsgebiete der Lebenshauche am ausführlichsten beschreibt — von der Nasenspitze durch das Herz und den Nabel bis zu den grossen Zehen; der ‚Abhauch' *(apâna)* wirkt in den Halswirbeln, im Rücken, in den Beinen, im After (von wo er entweicht), in den Genitalien und den Rippengegenden; der ‚Mithauch' (*samâna*, in der indischen Medicin das Princip der Verdauung) im Herzen, im Nabel und in allen Gelenken; der ‚Aufhauch' *(udâna)* im Herzen, Hals, Gaumen, Schädel und zwischen den Augenbrauen; der ‚Durchhauch' *(vyâna)* in der Haut (als ‚das Princip, welches die Cirkulation der Säfte vermittelt und Schweiss und Blut in Bewegung setzt', Petersburger Wörterbuch) [1]). John Davies, Bhagavadgîtâ translated, Introd. p. 15, bemerkt über diese Theorie, freilich unter der irrigen Annahme, dass sie das specielle Eigenthum der Sâṃkhya-Philosophie sei: "These inventions are not more crude "than that of the vital spirits, of which physicians and "men of science used to speak, even in the last century. "They denote that Kapila had a dim perception of the "fact that there are vital forces at work in the human "system more subtle than inanimate matter."

Wenn der Athem nach indischer Anschauung den ganzen Organismus durchströmt, ihn ernährend und erhaltend, so lag es nahe genug, ihm auch den grössten Einfluss auf die Bildung des Körpers zuzuschreiben; und so lehrt die Sâṃkhya-Philosophie, dass der Athem

---

[1]) Vgl. noch Gauḍapâda zu Kâr. 29, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 60; Regnaud, Matériaux II. 43—78, Deussen, System des Vedânta 353—56, 359—63.

zwar nicht unmittelbar, aber durch die Verbindung mit der Seele — oder technisch: unter der Leitung der mit ihm verbundenen Seele — das den Körper bildende Princip sei. Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, dass die ‚Leitung' *(adhishṭhâna, adhishṭhâtṛtva)* der Seele nicht in einer aktiven Antheilnahme besteht, sondern dass mit diesem Worte lediglich der Gedanke zum Ausdruck gebracht werden soll, dass der Körper durch den Athem um der Seele willen, im Interesse der Seele gebildet wird [1]. Da die Seele demnach schon von dem Augenblick der Vereinigung des Sperma und des Ovulum mit dem Athem in Verbindung steht, so ist diese Verbindung die Ursache, die aus der für sich seienden *(kevala)* Seele die empirische Seele *(jîva)* macht. Wenn auch der Begriff der empirischen Seele in den Texten gewöhnlich dahin erklärt wird, dass die Seele durch das Innenorgan, die Sinne und den Körper charakterisirt *(viçishṭa)* sei, so scheint doch der Besitz des Athems als des deutlichsten Merkmals animalischen Lebens bei dieser Vorstellung die Hauptrolle gespielt zu haben [2].

6. Die Indriya's oder die äusseren Sinne.

Von dem inneren Sinn abhängig, aber auch in jedem Augenblick dessen Wirksamkeit bestimmend, sind die zehn äusseren Sinne, die den Namen *indriya* (oder specieller *bâhyendriya*) führen, was etymologisch einfach ‚Vermögen' bedeutet, und nicht — wie die einheimische Erklärung will — ‚Werkzeug für den Indra, d. h. für den Herrn des Körpers, nämlich die Seele' [3], oder ‚Merkmal zur Erschliessung der Seele' [4]. Die zehn Sinne zerfallen in die

---

[1]) Sûtra V. 113—115.

[2]) Vijñ. zu VI. 63.

[3]) Vijñ. zu II. 19, 29.

[4]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kâr. 26. — Von den Synonymen in der Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 30 *(karaṇa, vaikârika, niyata, pada, avadhṛta, aksha)* findet sich nur das erste und letzte in

beiden Klassen der Wahrnehmungssinne *(buddhîndriya, jñânendriya)* und der Thatsinne *(karmendriya)*. Die fünf Wahrnehmungssinne sind Gesicht *(cakshus)*, Gehör *(çrotra)*, Geruch *(ghrâṇa)*, Geschmack *(rasa, rasana, jihvâ)* und Gefühl (oder Tastsinn, *tvac, sparça, sparçana*); in Betreff ihrer Objekte, die in unsern Texten schematisch aufgezählt werden, ist nur zu bemerken, dass als Objekte des Gesichtssinnes nicht Form und Gestalt, sondern lediglich die Farben *(rûpa)* gelten. Die fünf Thatsinne oder Fähigkeiten des Handelns sind Reden *(vâc)*, Greifen *(pâṇi)*, Gehen *(pâda)*, Entleeren *(pâyu)* und Zeugen *(upastha)*[1]. Diese zehn Sinne sind ja nicht zu verwechseln mit den sichtbaren Organen *(golaka)*, in denen sie ihren Sitz *(adhishṭhâna)* haben; sie sind selbst etwas übersinnliches *(atîndriya)* und nur aus ihren Funktionen zu erschliessen[2]. Es war mithin ein Fehler, wenn früher zuweilen die Namen der fünf Thatsinne mit ‚Stimme, Hände, Füsse' u. s. w. übersetzt wurden[3].

Wie die Existenz der Sinne aus ihren Funktionen gefolgert wird, so werden die Funktionen ihrerseits durch die Erkenntniss der erreichten Objekte bewiesen; denn nur diejenigen Objekte, mit denen die Sinne durch ihre Funk-

---

wirklichem Gebrauch; *pada* ist eine reine Fiktion, und die drei übrigen Worte sind gelegentlich von den Sinnen gebrauchte Adjectiva. Dagegen verdient als ein belegbares Synonymon *upagraha* notirt zu werden (auf der von Kielhorn herausgegebenen und übersetzten Inschrift Yaçovarman's vom Jahre 953—54, Epigraphia Indica, Part. III, p. 125, Vers 5; cf. p. 130, Anm. 67). Als Sâṃkhya-Terminus ist mir *upagraha* sonst nur noch einmal begegnet, und zwar als nomen actionis in dem Pañcaçikha-Fragment Yogabhâshya II. 20 und IV. 22 (s. bei Hall, Sânkhya Sâra, Pref. p. 25 Anm.)

[1]) Kârikâ 26, 28, 34, Sûtra II. 19, 28, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 27—29.

[2]) Sûtra II. 23, Vijñ. zu V. 104 und zu I. 62.

[3]) Vgl. meine Uebersetzung des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya S. 72 Anm. 1.

tionen in Verbindung treten, kommen zur Kenntniss, da andernfalls alle Dinge, ob sie auch durch dazwischenliegendes getrennt oder in unendlicher Ferne befindlich sind, wahrnehmbar sein müssten [1]). Ueber den Begriff der Funktion *(vṛtti)* [2]) der Sinne scheinen die Sâṃkhya-Lehrer zu keiner völlig klaren Vorstellung gelangt zu sein, da die von ihnen gegebene Definition negativ ist. „Die Funktion", heisst es in Sûtra V. 107, „ist ein anderes „Princip als Theil oder Qualität, weil sie zum Zwecke der „Verbindung [mit den Objekten zu dem Orte, wo diese „sich befinden] hineilt." Und Vijñânabhikshu bemerkt dazu [3]), dass die Funktion eine Modifikation des Sinnes und etwas von ihm unlösliches sei; man hat sich also unter den Funktionen ein Hinauswachsen *(sarpaṇa)* [4]) der Sinne aus ihren körperlichen Sitzen gedacht und den Ursprung der Funktionen in dem Individuum, nicht in einem von Aussen kommenden Reiz gesucht. — Wenn auch die Funktionen der Sinne gewöhnlich nach einander stattfinden, so kann doch auch von mehreren Sinnen gleichzeitig eine Affektion des inneren Organs bewirkt werden [5]).

Da der innere Sinn nicht als wesensverschieden von den äusseren Sinnen gilt und diesen in der Entwicklungsgeschichte des Sâṃkhya-Systems coordinirt ist, so ist elf die feststehende Zahl der Sinne [6]). Die Meinung, dass es nur einen einzigen Sinn gebe, der durch verschiedene Kräfte die mannigfachen Thätigkeiten ausübt, wird mit der Bemerkung abgelehnt, dass dies gar keine andere Theorie

---

1) Sûtra V. 104, 106.

2) Ueber die Etymologie handelt Vijñ. zu V. 108.

3) Vgl. auch seinen Commentar zu V. 105.

4) Vgl. Bhojarâja zu Yogasûtra II. 54 *(âbhimukhyena pravartanam)* und III. 47 *(indriyâṇâṃ vishayâbhimukhî vṛttiḥ)*.

5) Sûtra II. 32 nebst Vijñânabhikshu's Erklärung.

6) Kârikâ 25, Sûtra II. 18, 19.

sei; denn dasjenige, was mit dem Namen der Kräfte bezeichnet werde, seien eben die Sinne[1]).

Wie wir schon gesehen haben, sind die elf Sinne nach der Sâṃkhya-Lehre Ausläufer des Ahaṃkâra; und zwar wird die Verschiedenartigkeit der Wahrnehmungssinne und der Thatsinne dadurch erklärt, dass bei der Entstehung der ersteren das Sattva und bei der der letzteren das Rajas in überwiegender Weise seinen Einfluss ausgeübt habe[2]). Die widersprechende Lehre der Nyâya-Philosophie, dass die Sinne aus den Elementen entstanden seien und bestehen, also der Gesichtssinn aus Licht u. s. w.[3]), wird in den Sâṃkhyasûtra's[4]) nicht mit sachlichen Gründen, sondern in höchst mangelhafter Weise durch Berufung auf die Schrift bekämpft, die angeblich lehre, dass die Sinne dem Ahaṃkâra entstammen, — ein Beweis dafür, dass die Polemik über diesen Punkt erst in moderner Zeit in die Sâṃkhya-Schule hineingetragen ist. Da sich nun in der Schrift im Gegentheil Stellen finden, die mit der Nyâya-Lehre über diesen Punkt übereinstimmen[5]), so ist im Sâṃkhyasûtra V. 110 ein Ausweg in der Erklärung gefunden, dass an solchen Upanishad-Stellen die Elemente nicht als materielle, sondern nur als begleitende Ursachen gedacht seien. In anderer Weise sucht Vijñânabhikshu[6]) den Widerspruch zu lösen, indem er sagt: „Die Schriftstellen aber, „welche lehren, dass die Sinne den Elementen entsprossen „sind, sind bildlich zu verstehen, da sie nur meinen, dass die „individuellen inneren und äusseren Sinne, welche ja nur „in der Verbindung mit den Elementen [d. h. mit den

---

[1]) Sûtra II. 24, 25. In ähnlicher Weise wird in der Nyâya-Philosophie argumentirt; s. Nyâyasûtra III. 53—59.

[2]) Anir. zu II. 27.

[3]) Nyâyasûtra III. 60.

[4]) II. 20, V. 84, 105, 109.

[5]) Vgl. zum Beispiel Chândogya Up. VI. 5. 4; 6. 4.

[6]) Zu II. 20.

„groben animalischen Körpern] Bestand haben, aus diesen „Elementen heraus sich manifestiren.“ Kurz vorher findet sich bei Vijñânabhikshu der meines Wissens einzige Versuch, die Sâṃkhya-Lehre von der Entstehung der Sinne aus dem Ahaṃkâra sachlich zu begründen. Es heisst dort nämlich, dass „man, da das Erleuchten [d. h. „das Hervorrufen der Erkenntniss dem Innenorgan und „den Sinnen] gemeinsam ist, nur annehmen könne, dass „das Innenorgan die materielle Ursache der Sinne sei.“ Die ganze Vorstellung der Sâṃkhya-Philosophie über diesen Punkt kommt dem von der Wissenschaft unserer Zeit festgestellten Thatbestande sehr nahe, wenn wir uns daran erinnern, dass wir das Innenorgan als Aequivalent des Nervensystems erkannt haben.

7. Die dreizehn Organe als Gesammtheit.

Zwischen den äusseren Sinnen und den inneren Organen besteht die Verschiedenheit, dass die Thätigkeit der ersteren auf die Gegenwart beschränkt ist, während die letzteren sich ebenso mit der Vergangenheit und Zukunft beschäftigen wie mit der Gegenwart. Während — um bloss je einen Wahrnehmungs- und Thatsinn in Betracht zu ziehen — das Gehör nur gegenwärtige Töne wahrnimmt und die Stimme nur gegenwärtige Worte artikulirt, folgert das Innenorgan nicht nur aus dem Rauche, dass zur nämlichen Zeit das Buschwerk auf dem Berge brennt, sondern auch aus der Anschwellung eines Flusses, dass es geregnet hat, und aus dem Herumlaufen der Ameisen mit ihren Eiern, dass es regnen wird[1]). Ein weiterer Unterschied zwischen den äusseren Sinnen und den inneren Organen ist in das Gleichniss von den Thoren und den Thorhütern gekleidet. Die äusseren Sinne sind mit Thoren verglichen, die als solche alles hineinlassen, was hinein

[1]) Kârikâ 33 mit den Commentaren Gauḍapâda's und Vâcaspatimiçra's.

will; die inneren Organe mit Thorhütern, welche nicht nur die Thore öffnen und schliessen, sondern auch die hineingelangenden Wahrnehmungen und Empfindungen kontrolliren und ordnen [1]). Wenn wir dieses Gleichniss in dem Sinne, wie es von den Indern verstanden wurde, ergänzen wollen, so müssen wir uns den Leib als einen Palast und die Seele als den im Innern des Palastes wohnenden und nach orientalischer Weise unthätigen Herren denken. Dieses Gleichniss leitet uns auch zu der Vorstellung hinüber, durch welche die drei inneren Organe und die zehn äusseren Sinne unter einen Begriff subsumirt wurden, nämlich unter den des Werkzeugs *(karaṇa)* der Seele, von dem wiederum im Bilde als von einer wohlorganisirten Dienerschaft oder Beamtenschaft gesprochen wird. „Wie die Dorfältesten von den Hausvorständen die „Steuer erheben und dem Gouverneur des Distrikts über-„geben, der Gouverneur des Distrikts dem obersten Leiter „[der Finanzen] und dieser dem König, ebenso liefern die „äusseren Sinne, wenn sie ihre Wahrnehmung gemacht „haben, diese dem inneren Sinn, der innere Sinn, nachdem „er sie festgestellt, dem Ahaṃkâra, und der Ahaṃ-„kâra, nachdem er sie zur eignen Person in Beziehung „gesetzt, der Buddhi, welche die Rolle des obersten „Leiters spielt [2]).“ Insofern sind sich alle dreizehn Organe

---

[1]) Kârikâ 35 mit Wilson's Erläuterungen.

[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 36, Sûtra II. 29, 40, 47. Im siebenten Sûtra des Tattvasamâsa werden die dreizehn Organe unter dem Namen *adhyâtma* zusammengefasst, was nach den Ausführungen der Sâṃkhya-krama-dîpikâ in Nr. 56 trotz der neutralen Form etwas wie ‚Diener der Seele' bedeutet. Ebendaselbst sind auch die mit dem Ausdruck *adhibhûta* bezeichneten Wirkungskreise der Organe specialisirt und ferner die Götter angeführt, die in den mythologischen Vorstellungen der modernen Sâṃkhya's als die Vorsteher der einzelnen Organe gelten (Brahman als Vorsteher der Buddhi, Rudra als der des Ahaṃkâra, der Mondgott als der des Manas u. s. w.). Diese göttlichen Vorsteher der Organe heissen dort *adhidaivata*. Der Verfasser des Tattvasamâsa (Sûtra

gleich, als sie aus einundderselben Ursache und zu einunddemselben Zwecke in Thätigkeit treten. Die Ursache ihrer Wirksamkeit ist die Entfaltung der unsichtbaren Kraft der Werke, die zwar nicht in der Seele selbst, sondern in der Buddhi ruht, aber als etwas der Seele zugehöriges betrachtet wird [1]; der Zweck ihrer Wirksamkeit ist einzig und allein, der Seele zur Erreichung ihrer Ziele — des Genusses (resp. des Leidens) und schliesslich der Erlösung — zu verhelfen. Zu diesem Zwecke wirken sämmtliche Organe spontan; einen Leiter, der Wesen, Fähigkeit und Zweck der Organe kennt und ihre Thätigkeit regulirt, giebt es nicht [2]. In ihren Funktionen collidiren trotzdem die dreizehn Organe nicht mit einander, sondern unterstützen und ergänzen sich gegenseitig, ganz als ob sie auf Verabredung und unter Kenntniss des gegenseitigen Vorhabens handelten [3]. „Zwar sind die Organe Modifi-„kationen der drei Guṇa's, deren Natur es ist einander „entgegen zu wirken, aber sie werden einmüthig gemacht „durch die [von ihnen gemeinsam zu erfüllenden] Anforde-„rungen der Seele; vergleichbar dem Docht, dem Oel und „dem Feuer, welche, vereinigt um durch Entfernung „der Finsterniss die Farben zu erleuchten, eine Lampe „bilden [4].“

Nach dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge folgen

7—9) hat diese drei technischen Ausdrücke generis neutrius vermuthlich aus Bhagavadgîtâ VIII. 1, 3, 4 entlehnt, wo sie ebenfalls als Neutra, aber in ganz anderer Bedeutung neben einander stehen.

[1]) Sûtra II. 36.

[2]) Kârikâ 31, Sûtra II. 37.

[3]) Kârikâ 31. — Im Tattvasamâsa Sûtra 10 und in der Sâṃkhya-krama-dîpikâ dazu (Nr. 58) ist die Funktionsweise sämmtlicher dreizehn Organe mit dem sonst nicht belegbaren Terminus *abhibuddhi* benannt, den Ballantyne (nicht mit Glück) ‘intelligent function’ übersetzt hat; vgl. übrigens Ballantyne's Bemerkung in Nr. 97.

[4]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 36.

die Funktionen der einzelnen Organe auf einander, indem zuerst die äusseren Sinne in Thätigkeit treten; „wenn z. B. „Jemand im Halbdunkel zu Anfang nur einen Gegenstand „undeutlich [mit dem Gesichtssinn] wahrnimmt, darauf „mit angespannter Aufmerksamkeit des inneren Sinnes „feststellt: ‚Da ist ein grimmiger Räuber mit einem Bogen, „der [schussbereit] gekrümmt ist durch die mit einem Pfeil „belegte, bis an das Ohr zurückgezogene Sehne‘, darauf „[mit dem Ahaṃkâra] die Beziehung zu seiner eigenen „Person herstellt: ‚Er kommt auf mich los‘, und darauf [mit „der Buddhi] den Entschluss fasst: ‚Ich will von diesem „Orte forteilen‘ [1]).“ Doch kann es auch vorkommen, dass die Funktionen der Organe gleichzeitig eintreten; „wenn z. B. Jemand in dichter Finsterniss in Folge eines „Blitzstrahls einen Tiger ganz nahe vor sich sieht. Dann „treten bei demselben Wahrnehmung, Feststellung, Be„zugnahme auf die eigene Person und Entschliessung zu„gleich ins Leben, da er [sofort] darnach aufspringt und „von jenem Orte im Nu enteilt.“ Ebenso liegen die Verhältnisse, wenn es sich um sinnlich nicht wahrnehmbare Dinge handelt, also allein die Funktionen der drei inneren Organe in Betracht kommen, die der äusseren Sinne aber fortfallen; auch in diesem Falle können die Funktionen der drei inneren Organe ebenso wohl gleichzeitig sein als auf einander folgen. Nach dem deutlichen Wortlaut von Kârikâ 30 ist dies unzweifelhaft die echte Sâṃkhya-Lehre, wogegen die Vaiçeshika-Philosophie die Möglichkeit einer gleichzeitigen Thätigkeit der Organe bestreitet und behauptet, dass sie in jedem Falle successive funktioniren. Diese abweichende Theorie hat ein späterer Sâṃkhya-Lehrer [2]) sich zu eigen gemacht und unter Ignorirung der älteren Quellen seines Systems die Er-

[1]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 30. Dies ist auch die Quelle für die folgenden Sätze meiner Darstellung.

[2]) Aniruddha zu II. 32.

klärung abgegeben, dass die scheinbare Gleichzeitigkeit der Funktionen in derselben Weise zu beurtheilen sei, wie die Durchbohrung von hundert auf einander gelegten Lotusblättern mit einer Nadel. Auch in diesem Fall scheine es, als ob die Nadel sämmtliche Blätter gleichzeitig durchsteche, während doch in der That ein ausserordentlich schnelles Nacheinander vorliege.

Nicht nur durch ihren gemeinsamen Zweck sind die dreizehn Organe zu einer Einheit verbunden; es besteht auch eine wichtige Uebereinstimmung hinsichtlich ihrer Natur. Alle Organe werden durch physische Ernährung erhalten und gestärkt; wenn sie durch Fasten oder andere Ursachen geschwächt sind, so kann man sie durch Speise und Trank wieder kräftigen, weil diese Theile enthalten, die den Substanzen der Organe homogen sind [1]).

8. Der feine oder innere Körper.

Die dreizehn Organe sind nicht vergänglich wie der grob-materielle Leib, sondern begleiten die Seele auf ihrer Wanderung durch alle wechselnden Existenzen. Zu diesem Zwecke bedürfen sie nach der Sâṃkhya-Lehre einer Basis, da sie ohne eine solche ein haltloser Complex wären, „wie ein Bild ohne eine Grundlage oder ein Schatten ohne den schattenwerfenden Gegenstand [2])“. Diese den Organen Halt und Bestand verleihende Basis hat unser System in den fünf feinen Elementen gefunden; mit ihnen zusammen bilden die Organe den inneren Körper [3]), das *liṅga.* Dieses

---

[1]) Sûtra I. 131, III. 15 nebst Vijñânabhikshu's Erläuterungen.

[2]) Kârikâ 41, Sûtra III, 12, 13. — Die ähnlichen Anschauungen des Vedânta über den feinen Leib (s. Deussen, System des Vedânta S. 399—404) scheinen im Wesentlichen aus dem Sâṃkhya-System herübergenommen zu sein. Die Vedânta-Lehrer gebrauchen das technische *liṅga* und dessen Zusammensetzungen nicht, wohl aber *sûkshma-çarîra, bhûtâçraya* und Umschreibungen.

[3]) Der innere Körper ist also durch achtzehn Bestandtheile gebildet, wie Aniruddha und Mahâdeva zu Sûtra III. 9 richtig

Wort bedeutet nicht, wie die einheimische Erklärung[1]) sagt, ‚das [bei der Befreiung der Seele in die Urmaterie] aufgehende *(layaṃ gacchat)*‘, sondern das charakteristische Merkmal, d. h. dasjenige, was Wesen und Charakter des Individuums bestimmt. Denn da die Sâṃkhya-Philosophie nicht die geringste qualitative Verschiedenheit zwischen den einzelnen Seelen anerkennt, ist der innere Körper das Princip der Persönlichkeit in diesem Leben und das Princip der Identität der Person in den zahllosen Existenzen. Gebräuchliche Weiterbildungen aus *liṅga* sind *liṅga-deha* oder *⁰çarîra* ‚charakterisirender Körper‘, Synonyma sind *sûkshma-deha (⁰çarîra)* ‚feiner Körper‘ und *âtivâhika-çarîra* ‚hinübergeleitender Körper‘. Dem letzten Ausdruck ist in neuerer Zeit allerdings eine etwas abweichende Bedeutung gegeben. Die ursprüngliche und echte Sâṃkhya-Lehre von der Verschiedenheit des feinen und groben Körpers hat nämlich durch Vijñânabhikshu[2]) eine spitzfindige Erweiterung dahin erfahren, dass der innere Körper wiederum in zwei Leiber zerlegt ist, in das eigentliche aus den dreizehn Organen bestehende *liṅga* und den ‚die Grundlage oder den Sitz desselben darstellenden Körper‘ *(adhishṭhâna-çarîra)*, der durch die fünf feinen Elemente gebildet ist. Nach Vijñânabhikshu soll *âtivâhika-çarîra* so viel wie *adhishṭhâna⁰* sein, obwohl aus dem Wortlaut von Sûtra V. 103 deutlich hervorgeht, dass *âtivâhika⁰* im Gegensatz zu dem groben Körper, also im Sinne von *liṅga⁰* steht. Wenn der Commentator[3]) die

---

zählen. Das Sûtra selbst rechnet nur siebzehn, was Vijñânabhikshu dadurch zu erklären sucht, dass Buddhi und Ahaṃkâra als eins gedacht seien.

[1]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 40, Aniruddha zu Sûtra VI. 69.

[2]) Im Commentar zu Sûtra III. 11, 12, V. 103; vgl. auch Colebrooke, Misc. Ess.² I. 258 und Wilson, Sânkhya Kârikâ p. 134—136.

[3]) Am Schluss seiner Ausführungen zu III. 11.

Erklärung abgiebt, dass zuweilen das *liṅga-* und *adhishṭhâna-çarîra* wegen ihrer Feinheit in der Literatur als eins behandelt werden, so dürfen wir dies dahin berichtigen, dass die älteren Sâṃkhya-Schriften ausser dem groben Leibe überhaupt nur einen einheitlichen inneren Körper kennen. In Kârikâ 40 heisst es ausdrücklich, dass der innere Körper aus den materiellen Principien von der Buddhi an „bis herunter zu den feinen Elementen" gebildet ist. Ebendaselbst findet sich auch die ausführlichste zusammenhängende Beschreibung des inneren Körpers. Er ist „im Anfang entstanden, unbeschränkt [hinsichtlich der groben Leiber, in welche er eingeht,] und constant", d. h. er bildet sich am Beginn eines Weltalters und währt, bis die erlösende Erkenntniss erreicht ist oder die Weltauflösung eintritt [1]). Aber nur im ersten Fall wird er für immer von der Urmaterie absorbirt; für alle diejenigen Seelen, welche bei der Reabsorption des Universums noch nicht die Erlösung gewonnen haben, entsteht der innere Körper bei Beginn der folgenden Weltperiode aufs neue. Die Ursache seiner Neubildung liegt in der Nichtunterscheidung, in der Kraft von Verdienst und Schuld und in den Dispositionen, welche Faktoren während der Zeit der Weltauflösung in der Urmaterie bestehen bleiben [2]). „Der „innere Körper wandert" — so schliesst Kârikâ 40 — „[aus einem groben Körper in den andern], weil er [sonst] „nicht empfinden kann, afficirt von den Zuständen". Aus diesen Worten ergiebt sich zunächst, dass sowohl die

---

[1]) Vgl. hierüber noch Vijñ. zu III. 7. Ueber die (in der Kârikâ noch nicht vorgetragene) Lehre, dass es im Anbeginn der Schöpfung nur einen inneren Körper gegeben habe und und dass erst später eine Spaltung in Individuen eingetreten sei (Sûtra III. 10), sowie über die bei dieser Anschauung herrschenden Unklarheiten siehe oben S. 235. — Eine selbstverständliche Consequenz der über den inneren Körper gebildeten Vorstellungen ist, dass dieser im Gegensatz zur allgegenwärtigen Seele als in seiner Ausdehnung beschränkt betrachtet wird (vgl. Sûtra III. 13, 14).

[2]) Vijñ. zu VI. 69.

Metempsychose wie die Empfindung durch den inneren Körper bewirkt wird [1]). Da aber das Zustandekommen der Empfindung von seiner Vereinigung mit einem groben Leibe abhängig ist, so folgt, dass in dem Augenblicke der Wanderung, d. h. während der kurzen Zeit, welche der innere Körper nach dem Eintritt des Todes unterwegs ist, um in einen andern groben Körper zu gelangen, keinerlei Empfindung stattfinden kann [2]).

Zu den letzten Worten des eben angeführten Citats „afficirt von den Zuständen" bemerkt die Sâṃkhya-tattva-kaumudî folgendes: „Die Zustände sind Verdienst „und Schuld, Erkenntniss und Nichterkenntniss, Gleich„giltigkeit und Nichtgleichgiltigkeit [gegen die Sinnenwelt], „übernatürliche Kraft und Mangel der übernatürlichen Kraft. „Mit diesen [Zuständen] ist die Buddhi behaftet, und da „der feine Körper diese in sich begreift, ist derselbe gleich„falls von den Zuständen afficirt [3]) [eigentlich: durchduftet], „ebenso wie ein Kleid, wenn es mit schönduftenden Cam„paka-Blüthen versehen ist, von dem Wohlgeruch der„selben durchduftet wird."

Diese Zustände und der innere Körper bedingen sich gegenseitig: ohne den inneren Körper sind die Zustände nicht möglich, und ohne die Zustände würde der innere Körper nicht das gegenwärtige Leben überdauern. So stehen beide zu einander in dem Verhältniss einer anfangslosen Continuität, vergleichbar derjenigen von Samen und Spross [4]).

---

[1]) Vgl. dazu Sûtra III. 3, 8, 16 und Vijñânabhikshu's Einleitung zu III. 11.

[2]) Vijñ. zu III. 6.

[3]) Die Attribute und Qualitäten, die den einzelnen Bestandtheilen des inneren Körpers eigen sind, werden begreiflicher Weise auch sonst dem ganzen Liṅgaçarîra zugeschrieben. Was z. B. in Kârikâ 20 über den inneren Körper gesagt ist, dass er nämlich wegen der Verbindung mit der Seele scheinbar geistig sei, bezieht sich nur auf das Innenorgan und die Sinne.

[4]) Kârikâ 52.

Im Sâṃkhya-System ist also nicht die Seele, sondern der innere Körper gut oder schlecht, weise oder thöricht, entsagend oder leidenschaftlich, stark oder schwach; nicht in der Seele, sondern in dem inneren Körper haftet die moralische Verantwortlichkeit, auf welcher die Metempsychose beruht. Der innere Körper wird mit einem seine Rollen wechselnden Schauspieler verglichen, weil er in Folge einer besonderen Naturkraft die verschiedenartigsten Formen annimmt, „veranlasst durch das Ziel der Seele", d. h. damit diese den Lohn der ihr aufgebürdeten Thaten empfange. „Gleichwie ein Schauspieler, der diese oder „jene Rolle spielt, entweder Paraçurâma oder Ajâta-„çatru oder der König der Vatsa wird, so wird der „feine Körper, wenn er diesen oder jenen groben Körper „annimmt, entweder ein Gott oder ein Mensch oder ein „Thier oder ein Baum [1])." Und der innere Körper ist gemeint, wenn es von der Materie in Kârikâ 62 heisst: „Keine [Seele] fürwahr ist gebunden, wird erlöst oder „wandert; die von den verschiedenen [Seelen] abhängige „Materie [allein] wandert, ist gebunden und wird erlöst". So lange der innere Körper auf seiner Wanderung beharrt, dauert der Schmerz, da es sein Wesen ist Schmerzen hervorzubringen. Erst wenn der innere Körper sich endgiltig in der Urmaterie auflöst und das Leben für alle Zeiten erlischt, ist die Befreiung vom Schmerz gewonnen [2]).

Ich glaube, dass hier der Ort ist, noch eine wichtige und für das Sâṃkhya-System charakteristische Lehre anzuführen, nämlich die von den hinterlassenen Eindrücken und den auf diesen beruhenden Dispositionen *(saṃskâra, vâsanâ)* [3]). Denn wenn auch die Buddhi der eigentliche Sitz dieser Eindrücke ist [4]), durch welche der Instinkt, die

---

[1]) Kârikâ 42 und Sâṃkhya-tattva-kaumudî dazu.

[2]) Kârikâ 55.

[3]) S. die Indices zu meinen Textausgaben unter den beiden Worten.

[4]) S. besonders Sûtra II. 42.

Triebe, Fähigkeiten, Talente und das Gedächtniss erklärt werden, so wirken doch sämmtliche Organe bei ihrer Hervorbringung mit; und ferner sind die Dispositionen, die ebenso wenig wie das Weltdasein einen Anfang haben, für die Individualität der durch den inneren Körper repräsentirten Person von so hoher Bedeutung, dass sie füglich in diesem Zusammenhang zur Sprache zu bringen sind. Die ganze Theorie ist, wie die meisten distinktiven Sâṃkhya-Lehren, in das Yoga-System übergegangen [1]) und deshalb von Paul Markus in seiner Schrift über die Yoga-Philosophie S. 36—44 eingehend behandelt. Wenn auch hier im Anschluss an die Vorlage (Bhojarâja's Commentar zum Yogasûtra) die specielle Sâṃkhya-Yoga-Lehre von den Spuren, die jede Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung in der Buddhi zurücklässt, eng mit der allgemein-indischen Vorstellung von der nachwirkenden Kraft des Werkes verschmolzen ist, so glaube ich doch meine Leser auf Markus' wohldurchdachte Darstellung verweisen zu können, aus der ich im Folgenden die Hauptsachen heraushebe. „Ein jeder Vorgang prägt „eine entsprechende Spur ein in den Boden des Denk-„organs, und diese Spur verharrt da als ein Keim im „Ackergrund *(bîja* im *kshetra)* oder als eine Disposition „(*saṃskâra*, d. i. passende Vorbereitung oder Zurüstung, „*εὐκοσμία*) für die künftige Reproduction dieses Vorganges „. . . . . Diese Dispositionen . . . . bilden bei ihrer un-„endlichen Menge ein sehr wesentliches Attribut des Denk-„organs . . . . Das Denkorgan ist förmlich bunt davon, „so verschieden sind die zahllosen einzelnen Anlagen, welche

---

[1]) Auch in Vedânta-Schriften ist, wiewohl selten, von den Saṃskâra's die Rede; und in modificirter Form hat die Theorie in den Buddhismus (s. die Einleitung zu meiner Uebersetzung der Sâṃkhya-tattva-kaumudî S. 530) sowie in die Vaiçeshika-Nyâya-Philosophie (vgl. hauptsächlich Ballantyne, Lectures on the Nyâya Philosophy, embracing the text of the Tarkasangraha, Allahabad 1849, p. 54, 55) Eingang gefunden.

„sich im Laufe der Geburten darin Bürgerrecht erwerben „oder . . . . es usurpiren *(â-rabh)*, mit jener rücksichts- „losen Nothwendigkeit des Naturgesetzes, welcher das Indi- „viduum willenlos unterliegen muss. Aber trotz all dieser „steten Beeinflussung bleibt das Denkorgan was es ist: „der nährende Boden, das verknüpfende, einheitgebende „Band, das Substrat, zu welchem sämmtliche Dispositionen „nur Attribute sind. . . . . Die Lebensgeschichte einer „solchen Disposition ist folgende. Zunächst ist sie latent, „virtuell, die reine Möglichkeit, allerdings mit der Tendenz, „mit der unentrinnbaren Bestimmung, die ihr gebührende „Wirkung zu üben, aber noch nicht mit der ausgereiften „Energie dazu. Als solche sind sie noch nicht näher er- „fassbar, definirbar. Unmittelbar wahrzunehmen sind ja „immer nur ihre actuellen Aeusserungen, von denen man „dann rückwärts auf die Beschaffenheit der Saṃskâra's „schliessen kann. . . . Wenn ihre Zeit gekommen ist, da „tauchen sie auf, werden lebendig, um endlich — nicht „zu vergehen, sondern — in die Ruhe des Gewesenen, der „ewig stillen Vergangenheit einzutreten. . . . Diese An- „lagen bleiben ein stetes Eigenthum des Individuums, nur „in verschiedener Daseinsform, je nachdem sie ihren be- „stimmten Zweck schon erfüllt haben oder nicht. Erst „als gebundene Kräfte, die der Lösung, des Umsatzes in „lebendige Kraft harren, um entscheidend für das prak- „tische Thun des Individuums zu werden; als ungeahnte „schlummernde Triebe, die nur erst erweckt, erregt werden „sollen, um zu mächtigem Einfluss auf uns zu gelangen. . . . . „Alle für das physische Leben unentbehrlichen Fertigkeiten, „die Gewohnheiten und Anlagen, die wir, wie man sagt, „mit auf die Welt bringen, sind das Erbtheil früherer „Geburten; sie sind Eindrücke, welche in der Zwischenzeit „im Verborgenen fortbestehen und ihre latente Kraft be- „wahren, um sie einst zur passenden Stunde frisch und „jung zu bethätigen, — wie Samenkörner, welche Jahre „lang aufbewahrt worden sind, aber dann, wenn sie in „die fürs Keimen günstigen Verhältnisse versetzt werden,

„ihre Keimkraft entwickeln, als wären sie erst jüngst „geerntet. Daraus erklärt es sich im Grunde auch, dass „wir uns unserer Schicksale im Himmel, in der Hölle, in „früheren Geburten nicht erinnern; die Eindrücke davon „sind eben für unsre gegenwärtige Existenz ohne Belang; „verloren gehen können sie aber nicht."

Unter allen Dispositionen ist die verhängnissvollste die einem jeden Wesen angeborene Anlage zum Nichtwissen *(avidyâ-saṃskâra)*, d. h. zur Verwechselung von Geist und Materie. Sie ist die Wurzel alles Uebels; denn da sie die Ursache des Verlangens nach weltlichen Freuden und mittelbar der Erwerbung von Verdienst und Schuld ist, verstrickt sie die Wesen immer aufs neue in das Weltdasein [1]).

9. Der grobe Körper.

Der sichtbare vergängliche Leib *(sthûla-deha, °çarîra)*, der in der animalischen Welt von Vater und Mutter erzeugt wird — das Pflanzenreich kommt nur nebensächlich in Betracht [2]) —, besteht aus sechs Hüllen *(shâṭkauçika)*, nämlich Haaren, Blut, Fleisch, Sehnen, Knochen und Mark, von denen die drei ersten der Mutter, die drei letzten dem Vater entstammen [3]).

Die Verbindung des groben Leibes mit dem feinen Körper und der Seele nennen wir Leben [4]), ihre Trennung Tod. Das Leben in einer bestimmten Existenz *(janman)* kann nicht eher durch den Tod ausgelöscht werden, als bis das Resultat der früheren Werke, deren Frucht zu reifen begonnen hat *(prârabdha)*, vollständig ausgekostet ist [5]).

---

[1]) S. besonders Aniruddha zu II. 1.

[2]) Sûtra V. 121 Vijñ.

[3]) Kârikâ 39 und Sûtra III. 7, 11 nebst den beiderseitigen Commentaren. Ebenso (nur Haut statt Haare) in dem Sâṃkhya-Abschnitt Mbh. XII. 11332, 33.

[4]) Vijñ. zu VI. 63.

[5]) Vijñ. zu I. 24.

Obschon die unsichtbare Kraft der Werke *(adṛshṭa)* die Gattung des groben Körpers bestimmt, in welche die von dem feinen Körper umkleidete Seele nach dem Ablauf einer Existenz einzieht, ist diese Kraft doch nicht das den groben Leib bildende Princip [1]). Vielmehr lernten wir als solches schon oben S. 257 den Athem *(prâṇa)* oder richtiger: die mit dem Athem als dem Lebensprincip verbundene Seele kennen. Man war der Meinung, dass im Mutterleibe zuerst ein Flöckchen *(kalala)*, daraus ein Bläschen *(budbuda)* und weiter ein Fleischklumpen *(mâṃsa-peçî)*, der Rumpf *(karaṇḍa)*, die Glieder *(aṅga)*, d. h. Kopf, Arme und Beine, und und schliesslich die Nebenglieder (*pratyaṅga*, s. im Petersburger Wörterbuch), d. h. Stirn, Nase, Kinn, Ohren, Finger u. s. w., entstehen [2]). Ueber den Stoff, aus dem dieser grobe Körper sich bildet, ist in Indien gestritten worden. Die Einen, d. h. die Vertreter der landläufigen Anschauung [3]), sagen, dass er aus den fünf groben Elementen bestehe; Andere scheiden den Aether aus und nennen nur vier [4]); wieder Andere, d. h. die Vedantisten, lehren, dass der Körper aus drei Urelementen, Feuer, Wasser und Nahrung, zusammengesetzt sei [5]); und schliesslich existirt auch die Ansicht, dass er nur aus zweien (d. h. wohl Erde und Wasser) sich bilde [6]). Aber alle diese Anschauungen sind nicht richtig. Zwar besteht das Substrat des inneren Körpers, wie wir sahen, aus den fünf feinen Elementen; aber der grobe Körper hat nach der auch von der Vaiçeshika-Nyâya-Philo-

---

[1]) Sûtra VI. 61, 62. Dies ist eine Polemik gegen die Lehre der Vaiçeshika-Nyâya-Philosophie, nach der die Seele durch Vermittlung des Adṛshṭa die Bildung des Körpers leitet.

[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 43.

[3]) Vgl. die üblichen Ausdrücke *pañcatâ*, *pañcatva* ‚Auflösung des Körpers in die fünf Elemente, s. v. a. Tod'.

[4]) Sûtra III. 17, 18.

[5]) S. Deussen, System des Vedânta S. 259, 260.

[6]) Vijñ. zu V. 102.

sophie getheilten [1]) Sâṃkhya-Lehre lediglich das Element Erde zur materiellen Ursache [2]). Die verbreitete Anschauung, dass der Leib aus den fünf groben Elementen gebildet sei, beruht darauf, dass die übrigen vier Elemente die Stabilität des Körpers bewirken, indem das Blut durch das Wasser, die Körperwärme durch das Feuer, der Athem durch die Luft und die Luftröhre durch den Aether erhalten wird [3]). Das gleiche gilt selbst von den überirdischen Wesen in den Welten des Sonnen-, Wasser- und Luftgottes; denn auch hier dienen die feurigen, resp. wässrigen und luftigen, Bestandtheile nur dazu, die überwiegende Masse der erdigen Bestandtheile zu conserviren. Nur die letzteren befähigen den Körper, Freude und Schmerz zu empfinden; wenn sie an Masse geringer wären als das, was die anderen Elemente zur Erhaltung des Körpers beitragen, so würde jede Empfindung unmöglich sein [4]).

10. Die Zustände.

Unter diesem Titel haben wir von drei verschiedenen Kategorien zu handeln, 1) von den Zuständen, auf deren regelmässigem Wechsel die Erhaltung der Lebensthätigkeit in der ganzen animalischen Welt beruht, 2) von den individuellen Daseinszuständen, und 3) von denjenigen Zuständen, welche die Grade der Entfernung von dem höchsten Ziele darstellen.

A. Die regelmässig wechselnden Zustände, Wachen und Schlafen, beeinflussen nach dem Sâṃkhya-System [5])

---

[1]) Vaiçeshikasûtra IV. 2. 2, 3 und Nyâyasûtra III. 28—32.

[2]) Sûtra III. 19, V. 102, 112 im Gegensatz zu der Mbh. XII. 7936—38 Pañcaçikha in den Mund gelegten landläufigen Anschauung.

[3]) Vijñ. zu V. 102.

[4]) Anir. und Mahâd. zu V. 112; etwas anders Vijñ. zu III. 19.

[5]) Die Vedânta-Anschauungen über diesen Gegenstand s. bei Deussen, System S. 369—381, und vgl. auch Regnaud, Matériaux II. 107—122.

nicht etwa die Natur der Seele, sondern nur die ihrer Upâdhi's, des inneren Organs und der Sinne. Hervorgerufen werden diese Zustände durch die Guṇa's in der Weise, dass im Schlaf das Tamas, im Wachen das Sattva und Rajas ihre Kraft zur Geltung bringen. Das Wachen *(jâgara, jâgaraṇa, jâgrat, jâgarita)* wird definirt als die durch die Sinne vermittelte Veränderung des inneren Organs zur Form der Objekte [1]; das wesentlichste Characteristicum dieses Zustands ist also die sinnliche Wahrnehmung der Aussendinge. Der Schlaf wird in der indischen Philosophie allgemein in zwei verschiedene Zustände zerlegt, in den Traumschlaf *(svapna)* und den traumlosen oder tiefen Schlaf *(sushupti)*, so dass stehend von einer Dreiheit — nicht, wie bei uns, von einer Zweiheit — der Zustände gesprochen wird.

Der Traumschlaf ist ebenso eine Veränderung des inneren Organs zur Form der Objekte, wie das Wachen, nur mit dem Unterschiede, dass diese Veränderung im Traumschlaf nicht durch die Thätigkeit der Sinne, sondern nur durch die in der Buddhi ruhenden Eindrücke *(saṃskâra)* hervorgerufen wird [2]. Weil so die Wahrnehmung der Traumbilder auf Affektionen des inneren Organs beruht, sind diese nicht absolut unwirklich wie eine Luftblume oder ein ähnliches Unding, sondern nur unwirklich im Verhältniss zu den im Wachen gesehenen, objektiv realen Dingen. Bei der absoluten Unwirklichkeit der Traumbilder würde die Vorstellung, dass man geträumt habe, unmöglich sein. Im Traume werden also frühere Wahrnehmungen durch die in der Buddhi zurückgelassenen Spuren ohne äusseren Anreiz reproducirt; aus niemals wahrgenommenen Dingen aber setzt sich kein Traumbild zusammen [3].

Der Tiefschlaf ist die Negation aller Affektionen

---

[1] Vijñ. zu I. 148.

[2] Vijñ. a. a. O.

[3] Aniruddha zu III. 27.

des inneren Organs, d. h. der Zustand völliger Bewusstlosigkeit, da die Seele die Eigenschaft hat nur die Affektionen, aber nicht die in der Buddhi vorhandenen Saṃskâra's oder die ebendaselbst aufgespeicherten Ansammlungen von Verdienst und Schuld zum Bewusstsein zu bringen. Diese einfache und echte Sâṃkhya-Lehre ist durch das Sûtra I. 148 complicirt, welches — einen Satz der Vedânta-Philosophie adoptirend — sagt, dass die Seele Zeuge oder Zuschauer des Tiefschlafes ebenso wie des Wachens und des Traumschlafes sei; womit behauptet ist, dass auch etwas im Tiefschlaf vorhandenes zum Bewusstsein gebracht werde. Vijñânabhikshu hilft sich in seiner ausführlichen Besprechung dieses Sûtra in der Weise aus der Verlegenheit, dass er zwei Arten von Tiefschlaf constatirt, nach dem Unterschiede des halben und vollständigen Schwindens der Modifikationen des inneren Organs. „Bei dem halben Schwinden *(ardha-laya)*", sagt er, „existirt zwar keine Affektion, welche [dem Innen„organ] die Form der Objekte verleiht, wohl aber ist das „Innenorgan so afficirt, dass es die Form der in ihm „selbst befindlichen Freude, des in ihm befindlichen „Schmerzes oder der in ihm befindlichen Betäubung hat; „denn sonst [d. h. wenn nicht eine derartige Affektion „vorläge] wäre bei dem Erwachten die Erinnerung an die „zur Zeit des Tiefschlafs vorhandene Freude u. s. w. un„erklärlich, die sich z. B. in den Worten äussert: ‚Ich habe „gut geschlafen'.... Bei dem vollständigen Schwin„den [der Veränderungen] *(samagra-laya)* aber existirt „überhaupt keine Affektion des Innenorgans, ebenso wenig „wie im Tode, ... und deshalb ist die Seele nicht Zeuge „dieser [Art von Tiefschlaf]."

Wir müssen von diesen Spekulationen absehen, wenn wir die Sâṃkhya-Philosophie in unverfälschter Reinheit reconstruiren wollen. Alle älteren Sâṃkhya-Schriften kennen nur einen Tiefschlaf, und das ist derjenige, den Vijñânabhikshu als die zweite Art beschreibt, in welchem die Modifikationen des inneren Organs vollständig

geschwunden sind und nichts vorhanden ist, dessen die Seele Zeuge sein könnte. Nur auf diesen Zustand passt, was sonst von dem Tiefschlaf ausgesagt wird, nämlich dass in ihm die Seele vorübergehend erlöst sei, da keine Empfindung und vornehmlich kein Schmerz existire. Diese Ungebundenheit oder Schmerzlosigkeit, in Folge deren die im Weltdasein stehende Seele zur Zeit des Tiefschlafes sich in demselben Zustande befindet wie die erlöste Seele in der Isolirung nach dem Tode, wird in Sûtra V. 116 mit dem Vedânta-Ausdruck [1]) ‚Natur des Brahman' *(brahmarûpatâ)* bezeichnet; und Vijñânabhikshu bemerkt dazu, dass in unserem System das Wort Brahman die Gesammtheit der Seelen in ihrem Fürsichsein und in der Freiheit von der durch die Upâdhi's bedingten Beschränktheit bedeute [2]).

Da nun die Bewusstlosigkeit das Wesen des Tiefschlafes ist, so mussten selbstverständlich die krankhaften und nur ausnahmsweise zu beobachtenden Zustände der Ohnmacht *(mûrchâ)* und der bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerten Versenkung *(samâdhi)* als mit dem Tiefschlaf gleichwerthig angesehen werden. Das über diesen gesagte gilt auch von den beiden abnormen Zuständen [3]).

Die Ohnmacht wird in den Sâṃkhya-Texten nur sehr selten direkt erwähnt, sondern gewöhnlich durch ein *âdi* ‚u. s. w.' hinter *sushupti* angedeutet; und die Versenkung ist ein durch die Ausübung der Yoga-Praxis künstlich herbeigeführter Zustand, mit dem unser System sich nur aus Rücksicht auf die ihm eng verbundene Yoga-Philosophie beschäftigt. Wenn im Yogasûtra I. 51 die

---

[1]) Oder, was nach Çaṃkara zum Brahmasûtra I. 3. 15 als möglich erscheint: mit einem landläufigen, volksthümlichen Ausdruck, dessen Herkunft aus der Vedânta-Philosophie der Verfasser der Sâṃkhyasûtra's vielleicht nicht mehr empfand. Vgl. jedoch oben S. 173.

[2]) Vgl. zur Sache noch Sûtra II. 34.

[3]) Sûtra V. 116, 117, Vijñ. zu I. 16.

bewusstlose *(asaṃprajñâta)* Versenkung als ‚frei von dem Samen [des Gebundenseins]' *(nirbîja)* bezeichnet und mithin der Erlösung vollständig gleichgestellt wird, so ist hier kein wirklicher Widerspruch mit der entgegengesetzten, im Sâṃkhyasûtra V. 117 vorgetragenen Lehre zu constatiren, weil im Yogasûtra allein die dem Tode des Erlösten unmittelbar vorangehende Versenkung gemeint ist. Weniger glücklich sucht Vijñânabhikshu den anscheinenden Widerspruch zu lösen, wenn er sagt: „Nur „in der Absicht zu lehren, dass in der bewusstlosen [Ver- „senkung] die Zerstörung des Samens allmählich vor „sich gehe, ist [dieser Zustand] dort [im Yogasûtra] „samenlos genannt; denn sonst müssten ja alle die einzelnen „bewusstlosen Zustände [in dem Leben des Yogin] samen- „los sein, [also jeder unmittelbar zur absoluten Isolirung „der Seele führen], und das Wiedererwachen [zu bewusstem „Leben] würde unmöglich sein."

B. Die acht individuellen Daseinszustände *(bhâva)*, Tugend und Lasterhaftigkeit, Erkenntniss und Nichterkenntniss, Gleichgiltigkeit und Nichtgleichgiltigkeit gegen die Sinnenwelt, übernatürliche Kraft und Mangel der übernatürlichen Kraft, sind schon in anderem Zusammenhang, besonders S. 246, 247 und 268, zur Sprache gekommen. Hier ist noch zu erwähnen, dass diese Zustände der Buddhi sowohl ursprünglich *(sâṃsiddhika)* oder natürlich *(prâkṛtika)* als auch geworden oder erworben *(vaikṛta)* sein können [1]). Das letztere ist bei den vier erstrebenswerthen Zuständen die Regel. Die Ausnahme, d. h. die Ursprünglichkeit, das Angeborensein dieser Zustände, wird belegt [2]) durch den

---

[1]) Kârikâ 43. Gauḍapâda leitet aus den drei angeführten Adjektiven auch drei verschiedene Kategorien ab, indem er zwischen *sâṃsiddhika* und *prâkṛtika* eine minutiöse Unterscheidung macht und diese mythologisch begründet. Selbst wenn er damit Recht haben sollte, ist doch der Unterschied für uns zu unwesentlich, um berücksichtigt zu werden.

[2]) In den Commentaren zu Kârikâ 43.

Hinweis auf den Stifter des Sâṃkhya-Systems Kapila, der angeblich am Beginn dieses Weltalters im vollen Besitz der Tugend, der Erkenntniss, der Gleichgiltigkeit gegen weltliche Freuden und der übernatürlichen Kraft hervortrat. Häufiger erscheinen die entgegengesetzten Zustände angeboren. Im höheren Sinne aber ist bei allen acht nach den Voraussetzungen des Systems kein Unterschied zwischen angeboren und erworben. Wenn die erworbenen Zustände den angeborenen gegenübergestellt werden, so geschieht dies in ausnahmsweiser Beschränkung des Gesichtskreises auf das gegenwärtige Leben; der Philosoph, der sich über den empirischen Standpunkt erhoben hat, weiss, dass auch die sogenannten angeborenen Zustände durch Verdienst oder Schuld in früheren Existenzen erworben sind.

C. Die Zustände, durch welche die Grade der Entfernung von dem höchsten Ziele bezeichnet werden, sind Irrthum *(viparyaya)*, Unvermögen *(açakti)*, Befriedigung *(tushṭi)* und Vollkommenheit *(siddhi)*. In dieser Stufenleiter kommt der Gedanke zum Ausdruck, dass sich der Mensch nach dem natürlichen Lauf der Dinge zuerst in dem Zustand des Irrthums befindet und in Folge dessen an Unfähigkeit zur Meditation leidet, dass er aber dann beim Beginn der Meditation zur Befriedigung und schliesslich zur Vollkommenheit gelangt. Diese vier Zustände werden unter der Bezeichnung *pratyaya-sarga* ‚intellektuelle Schöpfung' zusammengefasst [1]) und dadurch in Gegen-

---

[1]) Kârikâ 46, Vijñ. zu Sûtra III. 23, 46. Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 259, nennt noch nach Kârikâ 52 *(bhâvâkhyaḥ sargaḥ)* das Synonymon *bhâva-sarga*. Eine ganz andere Bedeutung ist den vier Zuständen in einem Verse des Vâyu Purâṇa bei Wilson, Vishṇu Purâṇa translated (ed. by F. E. Hall) I. 76 Anm. gegeben. Wilson sagt auf Grund dieses Verses a. a. O., ohne die Lehren der von ihm selbst herausgegebenen Sâṃkhyakârikâ zu berücksichtigen, über den *pratyaya-sarga* folgendes: "In its specific "subdivisions, it is the notion of certain inseparable properties in "the four different orders of beings: obstruction or stolidity in in-

satz zu der ‚elementaren Schöpfung' oder der ‚Schöpfung der Wesen aus den Elementen' *(bhûta* [1])-, *bhautika* [2])- oder *tanmâtra-sarga)* [3]) gesetzt. In der Beschreibung dieser Zustände zeigt sich die Klassificirungssucht der Sâṃkhya-Philosophie im hellsten Lichte; ihre Zahlenmanie nimmt hier geradezu den Charakter des Albernen an. Der ganze Gegenstand darf als die schwache Seite des Systems bezeichnet werden.

Die ‚intellektuelle Schöpfung' zerfällt wegen der Ungleichheit in den Mischungsverhältnissen der drei Guṇa's in fünfzig Theile [4]), weil der Irrthum in fünf, das Unvermögen in achtundzwanzig, die Befriedigung in neun, die Vollkommenheit in acht verschiedenen Formen auftritt.

Die fünf Arten des Irrthums sind Nichtwissen *(avidyâ)*, Subjektivismus *(asmitâ)*, Verlangen *(râga)*, Abneigung *(dvesha)* und Besorgniss *(abhiniveça)*, oder auch nach der Reihe ‚Dunkel *(tamas)*, Bethörung *(moha)* grosse Bethörung *(mahâmoha)*, Finsterniss *(tâmisra)* und dichte Finsterniss *(andha-tâmisra)*' genannt. Jede dieser fünf Arten wird nun wieder in ihre Unterabtheilungen zerlegt. Das ‚Nichtwissen', der *viparyaya* (d. h. wörtlich: Umkehrung des wahren Sachverhaltes) κατ' ἐξοχήν und demnach die eigentliche Ursache des Gebundenseins [5]), ist achtfach, weil es bewirkt, dass man die Urmaterie, die Buddhi, den Ahaṃkâra oder eines der fünf feinen Elemente für das Selbst hält. Der ‚Subjektivismus' ist ebenso achtfach, weil die mit ihm behafteten Götter die acht übernatürlichen Kräfte [6]), welche sie besitzen, als ihrem

"animate things; inability or imperfection in animals; perfectibility in man; and acquiescence or tranquil enjoyment in gods."

[1]) Tattvasamâsa Sûtra 20 und Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 72.

[2]) Kârikâ 53, Mahâdeva zu Sûtra III. 46.

[3]) Gauḍapâda und Vâcaspatimiçra zu Kârikâ 52.

[4]) Kârikâ 46.

[5]) Sûtra III. 24.

[6]) S. Râjendralâla Mitra, Yoga Aphorisms, Translation p. 121, und vgl. in diesem Buche S. 103 oben.

Selbst angehörig und für unvergänglich ansehen und sich mithin in ihrem gegenwärtigen Dasein für unsterblich halten. Das ‚Verlangen‘ ist zehnfach, da es sich auf die Sinnesobjekte richtet, die nach der Zahl der Sinne in fünf Kategorien zerfallen und wegen der Verschiedenheit der himmlischen und irdischen Dinge als zehnerlei gerechnet werden. Die ‚Abneigung‘ ist achtzehnfach mit Bezug auf die eben erwähnten zehnerlei Sinnesobjekte und die acht übernatürlichen Kräfte; denn sie ist gegen die achtzehn denkbaren Faktoren gerichtet, welche störend auf den Genuss dieser Objekte und Kräfte einwirken. Die ‚Besorgniss‘ ist ebenso achtzehnfach, da sie aus der Wahrnehmung hervorgeht, dass jene achtzehn Gegenstände des Besitzes vergänglich sind und geraubt werden können; sie involvirt die Furcht vor Tod und Gefahr und den Hang zum Leben. In dieser Weise werden zweiundsechzig Unterarten des Irrthums herausgerechnet [1]).

Die achtundzwanzig Arten des Unvermögens kommen dadurch heraus, dass die Defekte der elf Sinnesorgane — Taubheit, Aussatz (der Defekt des Gefühlssinnes), Blindheit, Stumpfheit des Geschmacks und des Geruchs, Stummheit, Lahmheit der Hände und der Füsse, Impotenz, Verstopfung und Stumpfsinn (der Defekt des inneren Sinnes) — und die den gleich zu beschreibenden neun Befriedigungen und acht Vollkommenheiten entgegengesetzten Zustände *(viparyaya)*, resp. die Störungen *(vighâta)* derselben, zusammengezählt werden. Die elf ersten gelten als mittelbare, die siebzehn letzten als unmittelbare Defekte *(vadha)* oder Unvermögen des Innenorgans [2]).

---

[1]) Kârikâ 47, 48, Sûtra III. 37, 41 nebst den beiderseitigen Commentaren, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 62, Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 259, 260.

[2]) Kârikâ 47, 49, Sûtra III. 38, 42, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 63—65 (in Nr. 64 und 65 sind die Gegenstücke zu den Befriedigungen und Vollkommenheiten beschrieben), Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 260 (auch für die beiden folgenden Abschnitte zu vergleichen).

Die neun Arten der Befriedigung zerfallen in vier subjektive *(âdhyâtmika)* und fünf objektive *(bâhya)*. „Wer gelernt hat, dass das Selbst von der Materie „verschieden ist, darauf aber sich nicht bemüht durch „weiteres Studium zur unmittelbaren Erschauung der Ver„schiedenheit desselben zu gelangen, weil er sich mit einer „unrichtigen Belehrung zufrieden giebt, bei dem liegen „die vier subjektiven Befriedigungen vor [1]." Die erste derselben besteht in dem Vertrauen auf die Materie, d. h. in der Ueberzeugung, dass die unmittelbare Erschauung des Unterschiedes von Geist und Materie nur eine Modifikation der letzteren (d. h. ein mechanischer Process) sei und allein von der Materie (in der Gestalt des inneren Organs) auch ohne weitere Meditationsübung zu Wege gebracht werde. Die zweite Form setzt die Uebernahme des Asketenlebens voraus und ist auf die Meinung gegründet, dass zwar nicht die Materie eo ipso die erlösende Erkenntniss hervorbringe, dass aber die Weltentsagung zu diesem Ziele führe und dabei jede Meditation überflüssig sei. Die dritte Form unterscheidet sich von der vorigen durch die Zuversicht des Asketen, dass, wenn auch die Erlösung in Folge der Weltentsagung nicht auf einmal eintrete, doch jede Sorge unbegründet sei; man müsse nur die Zeit abwarten, die den ersehnten Erfolg bringen werde. Als die vierte und letzte Form der subjektiven Befriedigungen gilt das Sichgenügenlassen an dem Glauben, dass die Erreichung der Erlösung Glückssache sei. — Die fünf objektiven Befriedigungen finden sich bei Leuten, welche die Erkenntniss der höchsten Wahrheit noch nicht erreicht haben, aber auf den Genuss der Sinnesobjekte aus folgenden fünf Ursachen — oder besser: auf Grund der folgenden, in fünffacher Weise specialisirten Erkenntniss

[1] Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 50. Die nachfolgende Beschreibung der einzelnen Formen weicht etwas von Gauḍapâda's Auffassung ab und wird von Vijñânabhikshu zu Sûtra III. 43 bekämpft.

— verzichten; wenn sie nämlich zu der Einsicht gelangt sind, dass 1) das Erwerben, 2) das Erhalten, 3) die Vergänglichkeit, 4) der Genuss der Objekte sinnlicher Freude (weil die durch den Genuss wachsenden Begierden nicht zu stillen sind) und 5) das zum Zwecke des Genusses erforderliche Tödten und Quälen anderer Wesen vom Uebel und mit Schmerzen verbunden ist [1]).

Die acht Arten der Vollkommenheit unterscheiden sich als drei eigentliche Vollkommenheiten und fünf uneigentliche, welche nur als Mittel zur Erreichung jener drei zu betrachten sind. Die drei wirklichen Vollkommenheiten bestehen in der Beseitigung der drei Arten von Schmerz [2]), d. h. in der Erfüllung der höchsten menschlichen Aufgabe. Unter den fünf hierzu empfohlenen Mitteln steht an erster Stelle die vernunftgemässe Ueberlegung *(ûha)* als die höchste Instanz, welche die Sâṃkhya-Philosophie bei der Erforschung der Wahrheit kennt. Darauf folgen die mündliche Unterweisung *(çabda)*, das Studium *(adhyayana)*, die Gewinnung weiser Freunde und der Verkehr mit ihnen *(suhṛt-prâpti)* und schliesslich — eine offenbare Entlehnung aus dem Kreise der brahmanischen Anschauungen — die Freigebigkeit *(dâna)* [3]).

Den einzelnen Formen der Befriedigung und Vollkommenheit sind eigenthümliche Namen gegeben, die grösstentheils Beziehungen zu den Begriffen Wasser, Fluth

---

[1]) Kârikâ 47, 50, Sûtra III. 39, 43, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 66, wo die vier subjektiven Befriedigungen in falscher Weise erklärt werden, wie die Vergleichung mit den älteren Kârikâ- und Sûtra-Commentaren zeigt.

[2]) Von denen oben S. 134 gehandelt ist.

[3]) Nach Vijñ. zu III. 43 geradezu die Bezahlung eines Lehrers. Vâcaspatimiçra zu Kârikâ 51 giebt dem Worte *dâna* die fingirte Bedeutung ‚Reinheit, Läuterung' und versteht darunter die Klarheit des Innenorgans, die durch Beseitigung aller Irrthümer und Zweifel erzielt wird. — Zu der Lehre von den acht Vollkommenheiten überhaupt vgl. Kârikâ 47, 51, Sûtra III. 40, 44, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 67.

und Ueberfahrt haben und sich in allen unsern Lehrbüchern mit nicht erheblichen Abweichungen vorfinden. Da ich fürchte bei diesen Zuständen, die zwar eine Specialität des Sâṃkhya-Systems sind, aber dem Geschmack europäischer Leser schwerlich entsprechen werden, schon zu lange verweilt zu haben, möchte ich wegen dieser Bezeichnungen [1]) auf die Uebersetzungen der Sâṃkhya-Texte und auf die Einleitung zu meiner Bearbeitung der Sâṃkhya-tattva-kaumudî S. 527, 528 verweisen, woselbst ich glaube den Zusammenhang dieser Metaphern mit dem bei den Buddhisten beliebten Bilde von der Ueberfahrt über den Ocean des Saṃsâra in den Hafen des Nirvâṇa wahrscheinlich gemacht zu haben.

---

[1]) Die Systematisirungswuth der Sâṃkhya-Lehrer hat es fertig gebracht, selbst den Zuständen, die den Befriedigungen und Vollkommenheiten entgegengesetzt sind und deshalb für Formen des Unvermögens gelten, mit a privativum gebildete Namen zu geben: *anambhas*, *asalila*, *anogha* (Nichtwasser, Nichtwoge, Nichtfluth!), *atâra*, *asutâra*, *atâratâra* u. s. w. Diese Geschmacklosigkeit Gauḍapâda's (zu Kârikâ 50, 51) oder eines seiner Vorgänger ist freilich bei allen späteren Autoren unberücksichtigt geblieben, mit Ausnahme des Verfassers der Sâṃkhya-krama-dîpikâ, der in Nr. 64, 65 diese ungeheuerlichen Bildungen mit Behagen aufzählt. In Ballantyne's Text steht dabei fälschlich *anantâ* statt *anambhas*, *tâmasalînâ* statt *asalila*, *avedyâ* statt *anogha*.

III. Die Materie als einheitlicher Begriff.

Nachdem wir alle Entfaltungen, Funktionen und Zustände der Materie in kosmologischer und physiologischer Hinsicht betrachtet haben, liegt es uns ob, die Materie als Ganzes, als Einheit ins Auge zu fassen, wie sie oft in den Sâṃkhya-Texten — gewöhnlich im Gegensatz zu den Seelen — behandelt wird. Die nachfolgenden Zeilen finden deshalb am zweckmässigsten hier ihren Platz, weil sie alles in den beiden vorangehenden Kapiteln erörterte als bekannt voraussetzen und zugleich eine Einleitung zu dem letzten Abschnitt unserer Betrachtungen, der Psychologie des Sâṃkhya-Sytems, bieten.

Für den Begriff der Materie im Allgemeinen werden dieselben Bezeichnungen gebraucht, wie für den der Urmaterie, den sie nach ihrer etymologischen Geltung ursprünglich zum Ausdruck brachten: *prakṛti* und *pradhâna* [1]).

---

[1]) S. oben S. 208. — Vor etwa sechzig Jahren wurde zwischen Colonel Vans Kennedy und Sir Graves Haughton ein Streit über die Frage geführt, ob das Sanskrit überhaupt ein dem philosophischen Terminus 'matter' entsprechendes Wort besitze. Man vergleiche über diesen Streit den interessanten Dialog in Ballantyne's Christianity contrasted with Hindû philosophy, p. 114—138. Der grössere Theil der von Haughton als Aequivalente für ‚Materie' aufgezählten Worte ist allerdings auszuscheiden, nämlich *vastu*, *vasu*, *çarîra*, *mûrti*, *tattva* und *padârtha*. Die beiden Sâṃkhya-Ausdrücke *prakṛti* und *pradhâna* aber, mit denen alles nichtgeistige bezeichnet wird, entsprechen dem Begriff ‚Materie' bei unsern Dualisten so genau als möglich; nur, weil man nach Colebrooke's und Wilson's Vorgang die beiden Worte mit ‚Natur'

Nicht selten sind mit diesen Worten specielle Entwickelungsformen der Materie bezeichnet; am häufigsten die inneren Organe, wenn nämlich diejenigen Funktionen oder Zustände, welche wir als diesen angehörend kennen gelernt haben, Attribute der Materie *(prakṛti-dharma)* [1]) genannt werden; oder der gesammte innere Leib, wenn es heisst, dass die Materie wandere, gebunden sei und erlöst werde [2]), und dass der Schmerz wesentlich mit der Materie verbunden sei [3]). Mit solchen Stellen in unseren Texten haben wir es hier nicht zu thun, sondern nur mit denen, welche von der Materie als dem grossen Ganzen der stofflichen Welt handeln.

Zwei charakteristische Qualitäten der als Einheit betrachteten Materie *(prakṛter guṇa-viçeshau)* sind Raum *(diç)* und Zeit *(kâla)*; beide gelten im metaphysischen Sinne als ewig und allgegenwärtig [4]). In der empirischen

---

zu übersetzen pflegte, konnte dies bestritten werden. Wer noch jetzt an der Uebersetzung ‚Materie' auf Grund der in den Sâṃkhya-Texten gegebenen Beschreibung (s. besonders Kârikâ 11) Anstoss nimmt, sollte nicht übersehen, in wie verschiedener Weise die europäischen Philosophen je nach ihrer Weltanschauung die Materie definirt haben.

Anders steht es mit dem Worte *dravya*, das von Haughton auch als Aequivalent für ‚Materie' angeführt wurde; denn *dravya* ist gegenüber *prakṛti* und *pradhâna* das Allgemeinere, das sowohl die Seelen wie die materiellen Dinge in sich begreift und deshalb als ‚Substanz' übersetzt werden muss. Auch in den Sâṃkhya-Texten ist gelegentlich von dem *âtma-dravya*, der seelischen, geistigen, immateriellen Substanz die Rede.

[1]) Z. B. bei Vijñ. zu II. 9.

[2]) Kârikâ 62.

[3]) Vijñ. zu I. 144, Mahâdeva zu II. 7.

[4]) Die Sâṃkhya-Lehre steht also in dieser Frage auf einem höheren philosophischen Standpunkte als der Vedânta, der den Raum aus dem Âtman entstanden sein lässt (s. Deussen, System S. 250—254), und als die Vaiçeshika-Nyâya-Philosophie, welche Zeit und Raum für (allerdings ewige) Substanzen *(dravya)* erklärt. Bei der Beurtheilung dieser Vaiçeshika-Nyâya-Anschauung darf man freilich nicht übersehen, worauf Max Müller,

Welt indessen erscheinen Raum und Zeit als begrenzt und erfordern in dieser Eigenschaft nach unserm System eine andere Erklärung. Hier sind offenbar zwei unabhängig von einander entstandene Auffassungen combinirt. „Soweit „Zeit und Raum begrenzt sind, entstehen sie aus dem „Aether in Folge seiner Verbindung mit diesem oder jenem „Upâdhi", oder — was dasselbe ist — „sie sind nichts anderes als der durch die Upâdhi's bestimmte Aether". Im Falle des Raumes sind die Upâdhi's die körperlichen Dinge, im Falle der Zeit die Bewegungen der Himmelsgestirne [1]). Merkwürdiger Weise wird das schwierige Problem in der Sâṃkhya-Literatur — wie überhaupt in der indischen Philosophie — nur ganz beiläufig und nebensächlich behandelt.

Das Verhältniss der gesammten Materie zu den Seelen wird oftmals als das des Besitzes und des Besitzers *(sva-svâmi-bhâva* oder *sva-svâmi-sambandha)* bezeichnet, was nach den Commentaren dem Verhältniss von Genossenem und Geniesser *(bhogya-bhoktṛ-bhâva)* gleichkommt, oder — wie wir sagen würden — dem von Objekt und Subjekt. Obwohl dieses Verhältniss anfangslos ist, kann es doch gelöst werden, und seine Lösung ist nichts anderes als die Erlösung der Seele [2]). Die Frage, wodurch dieser von Ewigkeit her bestehende Zusammenhang zwischen den Seelen und der Materie bedingt sei, ist von den Autoritäten des Sâṃkhya-Systems verschieden beantwortet worden; die Einen sagen: durch das Werk, d. h. durch die ebenso anfangslose Ansammlung von Verdienst und Schuld; der berühmte Pañcaçikha geht der Sache tiefer

---

Zeitschrift der deutschen Morgenl. Ges. VI. 24 hinweist, dass *dravya* in diesen beiden Systemen „nichts weiter bedeutet als was Eigenschaft oder Bewegung besitzt und der innige, unmittelbare Grund der Erscheinung ist". Jedenfalls aber leugnen die beiden Systeme, dass Zeit und Raum Qualitäten seien.

[1]) Sûtra II. 12 nebst den Commentaren; vgl. auch den Schluss der Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 33.

[2]) Sûtra VI. 70.

auf den Grund und erklärt, da ja auch das Werk eine bestimmte Ursache haben muss: durch die Nichtunterscheidung; und schliesslich lehrt Sanandanâcârya, dass das zwischen Seelen und Materie obwaltende Verhältniss von Genossenem und Geniesser durch den inneren Körper veranlasst sei, weil man nur durch Vermittlung des inneren Körpers geniesse [1]). Diese letzte Auslegung ist ganz oberflächlich und belanglos; denn der innere Körper gehört ja in allen seinen Bestandtheilen der Materie an. Pañcaçikha's Erklärung dürfen wir als die maassgebende Sâṃkhya-Lehre über diesen Punkt betrachten, da auch sonst das Nichtwissen oder die Nichtunterscheidung als die letzte Ursache des Weltdaseins der Seelen genannt wird.

Das besprochene Verhältniss äussert sich in der Weise, dass die Materie im Interesse ihrer Besitzer oder Herren, d. h. der noch nicht zur Erlösung gelangten Seelen, in der schon mehrfach besprochenen Weise thätig ist [2]). Wenn eine Seele in den Besitz der erlösenden Erkenntniss gekommen ist, so erleidet dadurch das Verhältniss der Materie zu allen übrigen Seelen keine Aenderung. „Gleich-„wie die Schlange [d. h. der irrthümlich für eine Schlange „gehaltene Strick], wenn sie auch aufgehört hat mit „Bezug auf den erkennenden zu wirken, doch nicht davon „absteht denjenigen, welchem die wahre Natur des Strickes „noch nicht klar geworden ist, durch das Schaffen von „Furcht u. s. w. zu beeinflussen, geradeso steht auch die „Materie, obschon sie aufgehört hat für die Seele, welche „im Besitz der Erkenntniss ist, zu wirken, doch nicht von „der Beeinflussung der nicht-erkennenden durch das Schaffen „der Buddhi und der übrigen Dinge ab [3])."

Nun entsteht ja aber die unterscheidende Erkenntniss nicht etwa in der Seele, sondern in der Buddhi. Die Materie, deren feinste Entwickelungsform die Buddhi ist,

---

[1]) Sûtra VI. 67—69.
[2]) S. oben S. 164, 165, 224.
[3]) Vijñ. zu III. 66.

wird mithin ganz consequent nicht nur als die Fesslerin, sondern auch als die Befreierin der Seele bezeichnet und dafür verantwortlich gemacht, dass die gebundenen Seelen noch nicht erlöst sind, dass „sie ihnen noch nicht zur Erreichung ihres Zieles verholfen hat [1].“ Wenn durch die erlösende Erkenntniss der Zusammenhang zwischen einer Seele und der Materie aufgehoben wird, so ist dies ebensowohl im Interesse der Materie wie der Seele; denn der Schmerz gehört wie alle Gefühle dem materiellen Innenorgan an, und nur ein Reflex von ihm fällt in den Spiegel der Seele. So heisst es in Sûtra II. 1: „[das Wirken] der „Materie dient zum Zwecke der Erlösung der [thatsächlich] „freien [Seele] oder zum Zwecke der eigenen“; und Vijñânabhikshu bemerkt hierzu: „Die Urmaterie schafft „die Welt zu dem Zwecke, um die ihrem wahren Wesen „nach von den Banden des Schmerzes freie Seele von dem „Schmerz in der Form des Reflexes zu erlösen oder „[kann man sagen]: von dem Schmerz, der durch die Verbindung des Reflektirens [mit der Seele in Zusammen„hang getreten ist]; oder [die Urmaterie schafft] zum „Zwecke der eigenen [Erlösung], d. h. zu dem Zwecke, „um sich selbst von dem wirklichen Schmerz zu er„lösen“.

Die Wesensverschiedenheit der Materie von der Seele ist der Ausgangs- und Angelpunkt des Sâṃkhya-Systems. Nur in einer Hinsicht sind diese beiden Dinge einander gleich, nämlich darin, dass sie weder einen Anfang noch ein Ende haben; aber diese Ewigkeit involvirt schon den hauptsächlichsten Unterschied, der zwischen Materie und Seele besteht: die erstere ist ewig der Veränderung unterworfen *(pariṇâmi-nitya)*, die letztere ewig unveränderlich *(kûṭastha-nitya)*. Jeder Wechsel und Wandel in der Welt gehört einzig und allein der Materie und ihren Modifikationen an [2]).

[1]) Vijñ. zu III. 64.

[2]) S. z. B. Vijñ. zu I. 75, Einleitung zu III. 75.

Die weiteren Unterschiede der Materie von der Seele sind in Kârikâ 11 aufgezählt[1]). Die Materie besteht nach der Sâṃkhya-Lehre 1) aus den drei Guṇa's, Sattva, Rajas und Tamas, und besitzt demnach die charakteristischen Eigenschaften der Freude, des Schmerzes und der Apathie. 2) wirkt sie nur in der Gemeinschaft *(avivekin, saṃbhûya-kârin, saṃhatya-kârin)*. „Nichts ist allein „[für sich] zu seinem Geschäft befähigt, sondern [nur] in „der Gemeinschaft [mit etwas anderm]; aus einem allein „kann nichts auf irgend eine Weise entstehen[2])." Die Materie ist 3) Objekt *(vishaya)* oder — wie es gewöhnlich in unseren Texten heisst — sie ist zum Zwecke des andern (d. h. der Seele) da *(parârtha)*. Sie ist in dieser Eigenschaft 4) vielen Seelen gemeinsam zugehörig, d. h. ein einziges Objekt kann von vielen Personen zugleich erfasst werden. Sie ist 5) ungeistig und 6) produktiv. In allen diesen Hinsichten ist die Seele das Gegentheil von der Materie.

---

[1]) Vgl. u. a. auch noch Vijñ. Einl. zu I. 82.

[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 11. Vâcaspatimiçra giebt für *avivekin* noch eine andere Bedeutung an, über die oben S. 233, 234 zu vergleichen ist.

Vierter Abschnitt.

Die Lehre von der Seele.

I. Die Seele an sich.

1. Vorbemerkung über die Bezeichnungen der Seele.

Das Sâṃkhya-System gebraucht zur Bezeichnung der Seele keine anderen Worte als die in der indischen Philosophie allgemein üblichen: *âtman, puṃs* und *purusha* [1]).

Dass das Wort *âtman* ursprünglich den Sinn ‚Hauch, Athem' hatte und von hier aus die Bedeutungen ‚eigene Person, Selbst, Seele' annahm, ist schon S. 108 erwähnt worden. Etymologisch ist es weder mit Grassmann und Curtius auf die Wurzel *vâ* ‚wehen', noch mit Böhtlingk-Roth auf *an* ‚athmen' zurückzuführen, sondern mit Weber [2]) auf *at* ‚wandern'; die Grundbedeutung wäre also ‚der hin- und hergehende'. Doch schimmert in der philosophischen Literatur nicht mehr der etymologische Sinn durch, und ebenso wenig die aus dem Rigveda zu belegende älteste Bedeutung ‚Hauch, Athem'.

Puṃs und *purusha* heissen ursprünglich ‚Mann, Mensch, Person', bezeichnen also im philosophischen Sinne dasjenige, was an dem Menschen das wesentliche ist. Dass

---

[1]) Die angeblichen Synonyma, welche die Sâṃkhya-krama-dîpikâ noch in Nr. 37 anführt *(puṃ-guṇa-jantu-jîva, kshetra-jña, nara, kavi, brahman, akshara, prâṇa, ya, ka, sa, esha)* sind theils Attribute der Seele, theils reine Fiktionen.

[2]) Jen. Lit.-Zeit. 1878, S. 82b oben. Weber stellt *âtman* hier, wie auch andere gethan haben, mit *ἀτμός* (cf. *dhûma θυμός*) zusammen und bemerkt, dass nach dem Ausweis des vedischen *tman* die Grundform *ătman* anzusetzen ist.

die einheimisch-indischen Ableitungen von *purusha* sämmtlich ungenügend sind, lehrt schon das Petersburger Wörterbuch. Die in unseren philosophischen Texten gegebenen Etymologien leiden zudem an dem Fehler, dass sie nicht von der Grundbedeutung ‚Mann‘, sondern von der übertragenen Bedeutung ‚Seele‘ ausgehen. Der ältesten und geläufigsten Erklärung durch *purî çete* ‚der in der [Leibes-] Stadt befindlich ist‘ sind in der Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 35 zwei andere Etymologien von derselben Beschaffenheit zur Seite gestellt: die Ableitung von *purâṇa* ‚alt‘ (was so viel als ‚ewig‘ bedeuten soll) und von *purohita* ‚vorangestellt, vorstehend‘[1]). Die richtige Etymologie von *puṃs* und *purusha* hat Leumann, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XXXII, S. 10—12, gefunden, indem er sowohl *puṃs*, *pu-mâṃs* wie *pu-rusha* für **pu-vṛsha* als aus zwei Elementen bestehend erkannt hat, von denen schon jedes für sich allein den Begriff ‚Mann‘ ausdrückt.

2. Beweise für die Existenz der Seele.

Obwohl in Sûtra I. 138 gesagt ist, dass die Existenz der Seele keines Beweises bedürfe, da sie von Niemand bestritten werde, und obwohl die Seele gelegentlich als durch sich selbst evident *(svataḥ siddha, svayaṃ-prakâça)* bezeichnet wird, sind an anderen Stellen in unseren Texten doch Beweise angeführt. Die Existenz der Seele wird aus der Idee des Ich, besonders aus der allgemeinen Vorstellung ‚Ich erkenne‘ abgeleitet, mit der Begründung, dass ohne die Seele das Ichbewusstsein ebenso unmöglich sei wie der Schatten ohne den Schatten werfenden Gegenstand oder das Bild ohne seine Grundlage[2]). Verschiedene andere

---

[1]) Dieses Wort ist von Ballantyne in wunderbarer Weise missdeutet worden: "because it is that towards which the 'highest affection' *(purohita)* is entertained [— seeing that each one loves *self*, if loving nought else —]".

[2]) Anir. und Mah. zu III. 12, Vijñ. zu VI. 1.

Gründe finden wir in Kârikâ 17 (und Sûtra I. 140—144) zusammengestellt. Die Seele ist deshalb anzunehmen, „weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da „ist, und weil es ein Gegentheil von dem geben muss, „was aus den drei Guṇa's besteht und die sonstigen Eigen„schaften der Materie besitzt“ [1]). Die Urmaterie und alle ihre Produkte sind zusammengesetzt; alles zusammengesetzte aber dient zum Zwecke eines andern, wie z. B. das Bett für den Körper des Schläfers. Der Körper ist wiederum zum Zwecke eines anderen da, weil er gleichfalls eine Zusammensetzung aus Theilen ist; dieses andere dagegen muss unzusammengesetzt und mithin von allem materiellen wesensverschieden sein, da wir sonst einen regressus in infinitum erhalten würden [2]).

Die Existenz der Seele ist ferner deshalb nothwendig, „weil es einen Regierer *(adhishṭhâtar)* geben muss“. Wie der ungeistige Wagen von dem mit Intelligenz begabten Lenker geleitet wird, so muss die gesammte ungeistige Materie von einem geistigen Princip regiert werden; andernfalls wären die zweckmässigen Entfaltungen und Verbindungen der Materie unerklärlich. Diese Leitung von Seiten des geistigen Princips, d. h. der Gesammtheit der Seelen, beruht aber nach der Sâṃkhya-Lehre nicht auf einem bewussten Willen, sondern auf dem blossen Vorhandensein der Seelen, das auf die Materie einen mechanischen Anreiz ausübt, wie der Magnet auf das Eisen [3]). — Der nächste Grund für die Existenz der Seele ist die Nothwendigkeit der Annahme eines Empfinders *(bhoktar)*. Die Objekte der Empfindung, Freude, Schmerz u. s. w., werden von jedem Einzelnen gefühlt. Da nun die materiellen Produkte (insbesondere die inneren Organe) die Freude, den Schmerz u. s. w. als etwas ihnen wesentlich angehöriges besitzen,

---

[1]) Vgl. oben S. 290.

[2]) S. ausser den Commentaren zu Kârikâ 17 noch die Commentare zu Sûtra I. 66, 140.

[3]) Vijñ. zu III. 57, V. 9.

mithin empfundenes Objekt sind, können sie nicht zugleich empfindendes Subjekt sein; denn ein anerkannter Grundsatz der Logik erklärt es für eine Unmöglichkeit, dass einunddasselbe Ding gleichzeitig Subjekt und Objekt sei *(karma-kartṛ-virodha)*. „Deshalb muss etwas, das nicht „das Wesen von Freude u. s. w. hat, dasjenige sein, auf „welches angenehm, resp. widerwärtig eingewirkt wird; „und dies ist die Seele [1].“

Diesen Gründen haben unsere Texte noch einen aus der Erfahrung und dem Traditionsglauben entnommenen hinzugefügt, der hier erwähnt sei als ein Beispiel dafür, wie wahrhaft philosophische Betrachtung in diesen Büchern auf das engste mit den Erzeugnissen einer kindlichen Naivität verknüpft ist. Es wird ein Beweis für die Existenz der Seele in der Thatsache gefunden, dass das allgemeine Streben der Menschen auf die Erlösung von dem Schmerze des Weltdaseins, d. h. auf die Isolirung der Seele von der Materie, gerichtet ist. Wenn es keine Seele gäbe, so würde dieses Streben sinnlos, und die Autorität der Lehrbücher und der ‚grossen Seher mit den göttlichen Augen‘ hinfällig sein, — was für unsere Autoren ausgeschlossen ist [2].

3. Das Wesen der Seele.

Die absolute, an sich seiende *(kevala)* Seele ist von der empirischen, zur Materie in Beziehung stehenden Seele *(jîva)* zu unterscheiden; nicht als ob eine Verschiedenheit zwischen beiden existire, sondern weil die Stellung, welche die Seele in dem empirischen Dasein des Individuums einnimmt, nur dann genau präcisirt werden kann, wenn die Natur der Seele an sich festgestellt ist. Ueberall, wo in

---

[1]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 17; Vijñ. zu Sûtra I. 66, 99, 141, 143; Anir. und Mah. zu V. 66. — Zu allen diesen Beweisgründen vgl. Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 267, 268, Barthélemy Saint-Hilaire, Premier Mémoire 169 ff., 444.

[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 17.

der Sâṃkhya-Literatur die Frage nach dem Wesen *(svarûpa)* der Seele aufgeworfen ist, wird die Antwort gegeben: die Seele ist Geist *(cit, citi, cetana, caitanya)*, und zwar reiner Geist, Denken schlechthin *(cin-mâtra)*, oder — was nach der Ausdrucksweise unserer Texte auf dasselbe hinausläuft — stetiges Licht *(prakâça)*. Da dieses das Wesen der Seele ausmachende Denken objektlos ist und sich nicht selbständig zu bethätigen vermag, so ist die Seele im Zustande des absoluten Daseins — um einen Ausdruck Röer's (Lecture p. 22) zu gebrauchen — knowledge of nothing [1]). Hiermit ist die Definition der Seele erschöpft; es giebt nach der Sâṃkhya-Lehre kein Attribut, welches den Begriff der Seele positiver gestaltet. In Uebereinstimmung mit dem berühmten Ausspruch der Bṛhadâraṇyaka Upanishad (II. 3. 6; III. 9. 26; IV. 2. 4; 4. 22; 5. 15): „[Sie ist] nicht so, nicht so" wird die Seele als qualität- und attributlos *(nirguṇa, nirdharma, nirdharmaka)* bezeichnet [2]). Wenn auch diese Lehre in erster Linie gegen die Theorie der Vaiçeshika-Nyâya-Philosophie gerichtet sein wird, der zufolge die psychischen Processe, Wahrnehmen, Erkennen, Wollen u. s. w., Attribute der Seele sind, so ist doch der Satz von der Qualitätlosigkeit der Seele stets in allgemeinster Form ausgesprochen, so dass er nicht bloss in jener Beschränkung aufgefasst werden kann. Mit dieser Lehre scheint beim ersten Blick im Widerspruch zu stehen, dass Vijñânabhikshu in dem Verse, mit dem er seinen Commentar eröffnet, von den ‚hunderterlei Eigenschaften' der Seele spricht und dass verschiedentlich in unseren Lehrbüchern die Eigenschaften der Seele aufgezählt werden [3]). Diese Qualitäten sind jedoch alle negativer Natur, soweit sie nicht für die Stufe des

---

[1]) Welche Rolle aber dieses objektlose Denken im Haushalt der Natur spielt, wird weiter unten in II. 3 erörtert werden.

[2]) Z. B. Sûtra I. 54, 146; V. 74.

[3]) Kârikâ 19, Sûtra I. 19, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 34, 36. Vgl. auch Colebrooke, Misc. Ess.[2] I. 270.

Weltdaseins aus der Geistigkeit der Seele abgeleitet sind. Doch sind diese Negationen nichts weniger als bedeutungslos; da sie für uns ihre positive Kehrseite haben, gewähren sie uns einen Einblick in die Vorstellungen, welche die Anhänger des Sâṃkhya-Systems mit dem Begriff der Seele verbanden.

Die Seele ist anfangslos *(anâdi)* und endlos *(ananta)*, d. h. ewig *(nitya)*. Die Lehre, dass die Seele von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin existirt, ist der Sâṃkhya-Philosophie mit allen orthodoxen Systemen gemeinsam. Die Unsterblichkeit der Seele bedarf keines Beweises; aber das Wort wird hier in einem andern Sinne verstanden als in den Religionen. Wohl ist die Seele an sich ewig und unzerstörbar, aber nicht ewig ist die empirische Existenz eines selbstbewussten Individuums, als welche die Fortdauer im Himmel oder in göttlicher Würde von der Volksreligion gedacht wird. Dies ist nur eine Unsterblichkeit im uneigentlichen Sinne *(gauṇa)*, da sie im günstigsten Falle nur bis zu dem Ablauf einer Weltperiode währt [1]).

Die Seele ist theillos *(nirbhâga)* [2]) und schon aus dem Grunde unvergänglich; denn nur dasjenige, was aus Theilen besteht, ist der Vernichtung ausgesetzt. Diese Lehre von der Theillosigkeit der Seele steht im engsten Zusammenhang mit der Vorstellung von ihrer Grösse. In welcher Weise die Theorie der Jaina's, dass die Seele so gross sei wie der Körper, widerlegt wird, haben wir oben S. 109 Anm. gesehen. Die Seele kann nicht von begrenzter Ausdehnung *(madhyama-parimâṇa, paricchinna-parimâṇa)* sein, weil sie in dem Falle aus Theilen zusammengesetzt sein würde. So bleibt, da die Sâṃkhya-Philosophie zu der Vorstellung von der Raumlosigkeit des an sich seienden ebenso wenig wie der Vedânta [3]) oder irgend ein anderes indisches System gelangt ist, nur die Alternative, die Seele

---

[1]) Vijñ. zu I. 6.
[2]) Sûtra V. 73.
[3]) S. Deussen, System des Vedânta S. 329.

entweder für unendlich klein oder für unendlich gross zu erklären. Beide Anschauungen haben innerhalb der Sâṃkhya-Schule geherrscht, und zwar ist die Annahme der unendlichen Kleinheit die ursprüngliche. Freilich ist diese Ansicht nur aus einem einzigen Fragment des alten Sâṃkhya-Lehrers Pañcaçikha nachzuweisen, in Vyâsa's Yogabhâshya I. 36: „Wenn er dieses atomgrosse „*(aṇu-mâtra)*[1]) Selbst erkannt hat, so ist er sich dessen „bewusst, was es heisst ‚Ich bin'." Aber diese Stelle ist ganz unverdächtig; denn kein späterer Sâṃkhya- oder Yoga-Lehrer konnte auf den Gedanken kommen, einer so hoch verehrten Autorität wie Pañcaçikha einen mit den Lehren des Systems im Widerspruch stehenden Satz in den Mund zu legen. Gerade die abweichende Lehre ist ein Beweis für die Echtheit des Fragments. Zudem passt die Theorie von der unendlichen Kleinheit der Seele besser in den Zusammenhang des Systems als die spätere Anschauung; denn sie ist mit der Sâṃkhya-Lehre von der unzähligen Menge individueller Seelen aufs schönste vereinbar, während dies bei der Theorie, dass eine jede Seele unendlich gross sei, Schwierigkeiten macht; man müsste ja auf Grund dieser Theorie mit Vijñânabhikshu[2]) zugleich eine Nichtverschiedenheit der einzelnen Seelen im Sinne von räumlicher Ungetrenntheit *(avibhâga)* und eine Verschiedenheit im Sinne von gegenseitiger Nichtexistenz *(anyonyâ-'bhâva)* constatiren.

Alle anderen Sâṃkhya-Lehrer also von Îçvarakṛshṇa[3]) an erklären im Widerspruche mit Pañcaçikha

---

[1]) Die der späteren Ansicht huldigenden Ausleger des Yogabhâshya suchen das *aṇu-mâtra* Pañcaçikha's hinwegzudeuten; Vâcaspatimiçra erklärt es in der Ṭîkâ durch *dur-adhigama* und Vijñânabhikshu im Yogavârttika p. 67 durch *sûkshmatama*. Die Bedeutung ‚schwer erkennbar' könnte wohl *aṇu* an sich haben, aber *aṇu-mâtra* nimmermehr.

[2]) Zu Sûtra I. 151 und sonst.

[3]) S. Kârikâ 10, 11.

die Seele für alldurchdringend, allgegenwärtig, unendlich gross *(vibhu, vyâpaka, parama-mahant)*, und hierin ist der Einfluss der Vedânta-Philosophie auf unser System kaum zu verkennen. Dieser Einfluss muss sich zwischen dem ersten Jahrhundert n. Chr., der muthmasslichen Lebenszeit Pañcaçikha's, und dem fünften Jahrhundert, in welches, wie wir oben S. 59 sahen, die Sâṃkhyakârikâ spätestens zu verlegen ist, geltend gemacht haben. Wenn die späteren Autoren ihre Polemik gegen die ursprüngliche Lehre von der atomistischen Grösse der Seele vorzugsweise damit begründen, dass dieser Anschauung die Thatsache der den ganzen Körper durchdringenden, d. h. an jedem Theile des Körpers wahrnehmbaren Empfindung widerstreite [1]), so ist auch dieser Grund aus dem Gedankenkreise der Vedânta-Philosophie entlehnt [2]).

Sobald das Dogma der Allgegenwart der Seele anerkannt war, musste diese auch für bewegungslos *(nishkriya)* erklärt werden. Dieser Grund wird vorzugsweise gegen die volksthümliche Anschauung ins Feld geführt, die für den Standpunkt des Sâṃkhya auch aus anderen Gründen unmöglich ist, dass nämlich die Seele ‚wandere' [3]). Wie wir früher gesehen haben, ist in unserem System der innere Körper das Princip der Metempsychose.

Die Seele ist ferner unveränderlich *(apariṇâmin, kûṭastha)*, und hieraus wird eine Reihe weiterer Negationen abgeleitet. Sie ist absolut unthätig *(akartar)*, d. h. willenlos. Wenn die Seele thätig wäre, so würde sie, weil nicht aus den drei Guṇa's bestehend, nur gute Werke thun [4]). Sie ist unberührt *(asaṅga)* von Freude, Schmerz und allen sonstigen Affektionen [5]); wie sie an deren Entstehung unbetheiligt ist, so steht sie ihnen auch vollkommen gleich-

---

1) Vijñ. zu I. 51.
2) S. Deussen, Vedânta S. 333, 334.
3) Sûtra I. 48—51, V. 76.
4) Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 38; vgl. auch Nr. 42, 43.
5) Sûtra I. 15.

giltig, neutral *(udâsîna, madhyastha)* gegenüber. Da sie somit ihrem Wesen nach rein *(çuddha, amala)* oder ewig frei *(nitya-mukta)* ist[1], darf man ihr direkt weder ein Gebundensein noch ein Erlöstsein zuschreiben; denn das letztere setzt ein früheres Gebundensein voraus.

Die Vedânta-Philosophie lehrt, dass die Seele ihrer Natur nach Sein, Denken und Wonne *(sac-cid-ânanda)* sei; aber das ist ein Irrthum. Die Wonne gehört dem Wesen der Seele nicht an; denn ein und dasselbe Ding kann nicht beides, Wonne und Denken, sein, da rein geistiges Wesen und Wonnenatur sich gegenseitig ausschliessen. Schon auf dem Standpunkt des Vedânta verbietet sich jene Annahme, die das Zugeständniss einer Dualität in sich begreift; denn die Wonne ist etwas empfundenes und ohne ein zweites, d. h. ohne ein empfindendes, nicht möglich[2]. Zwar sprechen auch die Anhänger der Sâṃkhya-Philosophie von einer ‚Freude der Seele' *(âtma-sukha)*; denn sie nennen so die höchste Wonne, die der Mensch geniessen kann, d. h. die der Ruhe, in der das reinste Sattva wirkt, im Schlafe und ähnlichen Zuständen, und das Glück der Entsagung. Aber jener Ausdruck ist nur bildlich zu verstehen; denn auch diese Wonne ruht nicht in der Seele, sondern in dem inneren Organ[3].

Die Seele ist schliesslich, obwohl eine Substanz *(dravya)*, immateriell *(aguṇa)*[4], und mithin von der Urmaterie sowohl als von allen Produkten wesensverschieden[5], wie das schon oben S. 289, 290 im Einzelnen ausgeführt wurde. Die Vedânta-Lehre, dass die Seele nicht nur causa efficiens, sondern auch causa materialis der Welt sei, wird

---

[1]) Sûtra I. 19, 162, 163; Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 34, 36.

[2]) Sûtra V. 66, 67. Die eingehendere Polemik gegen diese Vedânta-Theorie ist in den Commentaren zu den beiden Sûtra's zu finden.

[3]) Vijñ. zu I. 65, IV. 11.

[4]) Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 34, 36.

[5]) Kârikâ 11, 17, Sûtra I. 139—144, III. 75, VI. 2—4.

durch diesen Fundamentalsatz des Sâṃkhya-Systems zurückgewiesen [1]). Die unproduktive *a-prasava-dharmin)* [2]) Seele besitzt nicht die Fähigkeit, sich in irgend einer Weise zu entfalten.

Nachdem wir hiermit alles zusammengestellt haben, was unsere Texte über das Wesen der Seele aussagen, ist ein Missverständniss des Resumé's in Kârikâ 64 ausgeschlossen: „So entsteht aus dem Studium der Principien „die abschliessende, geläuterte, weil irrthumslose, absolute „Erkenntniss: ‚Ich [d. h. das Selbst, die Seele] bin nicht; „nichts ist mein; [das] ist nicht Ich‘.“ Der wahre Sinn dieses Satzes wird erst durch die erforderlichen Ergänzungen ‚Ich bin nicht [nämlich thätig]‘ u. s. w. verständlich. Schon Wilson sagt in seinen Anmerkungen zu dieser Kârikâ S. 181, dass man in dem etwas auffälligen Satze nicht eine Negation der Seele finden dürfe, und giebt auf Grund der Auslegungen der Commentatoren die richtige Erklärung: “It is merely intended as a negation of the “soul's having any active participation, any individual “interest or property, in human pains, possessions, or feel-“ings”. Auch Röer, Lecture p. 22, äussert den Verdacht, dass alle hohen Aussprüche der Sâṃkhya-Texte ein reiner Hohn seien und dass das System in Wirklichkeit ein krypto-materialistisches sei, nur um diese Annahme sofort zu widerlegen. Obwohl die Seele von der Sâṃkhya-Philosophie fast vollständig des Charakters entkleidet ist, den Religion und Philosophie gewohnt sind ihr zuzuschreiben, so ist doch der Begriff der Seele für dieses System ebenso wesentlich als der der Materie. Erst der Stifter des Buddhismus, der in so wichtigen Punkten auf den Lehren des Sâṃkhya-Systems fusst, ist einen Schritt weiter gegangen und hat die Seele geleugnet [3]).

---

[1]) Sûtra VI. 33.

[2]) Kârikâ 11, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 34, 36.

[3]) In welcher Weise er dies gethan hat, ist bei Oldenberg, Buddha² S. 274 ff. nachzusehen.

4. Die Vielheit der Seelen.

Die Annahme einer Vielheit individueller Seelen, die einen der wichtigsten Unterschiede unseres Systems von dem spirituellen Monismus des Vedânta darstellt, wird in dreifacher Weise begründet. Die Hauptstelle ist Kârikâ 18: „Die Vielheit der Seelen ergiebt sich 1) aus der Vertheilung „von Geburt, Tod und Organen, 2) aus dem nicht-gleich„zeitigen Wirken und 3) schon aus dem verschiedenen „Zustand der drei Guṇa's.“ Zur Erläuterung dieser drei Gründe glaube ich nichts besseres thun zu können als die eingehenden — übrigens offenbar auf Gauḍapâda's kürzerem Commentar basirenden — Erklärungen Vâcaspatimiçra's, soweit sie für uns wesentlich sind, anzuführen [1]).

1) „Geburt ist die Verbindung der Seele mit den „folgenden neuen, als Wohnstätte charakterisirten Dingen: „Körper, äussere Sinne, innerer Sinn, Ahaṃkâra, Buddhi „und Empfindung; sie ist aber keine Veränderung an der „Seele, weil diese unveränderlich ist. Tod ist das Ver„lassen eben dieser angenommenen Dinge, des Körpers „u. s. w., aber nicht die Vernichtung des Selbstes, weil „dieses unwandelbar und ewig ist. Unter den Organen „sind die dreizehn von der Buddhi an [bis zu den „Organen der Wahrnehmung und des Handelns] verstanden. „Die Vertheilung von Geburt, Tod und Organen be„deutet das Je-anders-sein; [und] dieses [in Wirklichkeit „bestehende Je-anders-sein] ist doch unvereinbar mit [der „Annahme], dass ein und dieselbe Seele in allen Körpern „sei. Dann müssten ja, wenn einer geboren wird, alle

---

[1]) Die übrigen Stellen in unseren Texten, die sich mit der Vielheit der Seelen beschäftigen (Sûtra I. 149—154, VI. 45, Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 45) bringen nichts neues hinzu. Colebrooke's Erörterung (Misc. Ess.² I. 268) ist ganz auf Kâr. 18 gegründet.

„geboren werden, wenn einer stirbt, alle sterben, wenn „einer z. B. erblindet, alle erblinden, und wenn einer be„wusstlos wird, alle bewusstlos werden. Es würde also, „[wenn es nur eine Seele gäbe,] keine Vertheilung be„stehen können; diese ist vielmehr nur möglich, wenn „entsprechend den einzelnen Leibern die Seelen verschieden „sind. . . . . .“

2) „Wenn auch das Wirken — d. h. die Thätigkeit „— dem inneren Organ angehört, so wird dasselbe doch „auf die Seele übertragen; und demnach müsste, wenn „diese in einem einzigen Körper thätig ist, dieselbe unter „der Voraussetzung, dass es nur eine [Seele] in allen „Körpern giebt, überall thätig sein und in Folge dessen „alle Körper gleichzeitig in Bewegung setzen [1]). Bei der „[Annahme einer] Vielheit [der Seelen] aber fällt dieser „Einwand fort.“

3) „Einige Wohnstätten der Existenz [d. h. einige „Körper] sind reich an Sattva, wie die aufwärts ge„stiegenen [d. h. die Götter]; einige sind reich an Rajas, „wie die Menschen; einige reich an Tamas, wie die „Thiere. Solch ein verschiedener Zustand — d. h. solch „ein Anderssein — der drei Guṇa's in diesen und jenen „Wohnstätten der Existenz wäre nicht möglich, wenn es „nur eine Seele gäbe.“

Wenn die ungeheure Zahl der individuellen Seelen begrenzt wäre, so würden, da die Erlösung wie in der Gegenwart auch in der Zukunft immer Einzelnen zu Theil werden wird, in der fernsten Zeit einmal alle Individuen zur Erlösung gelangt sein müssen, und damit würde das Ende der Welt gekommen sein. Dies aber widerspricht den Voraussetzungen des Systems, nach dem der Saṃsâra ewig währt. Die Annahme einer unendlichen Vielheit von Seelen war mithin unerlässlich [2]).

---

[1]) Gauḍapâda verlegt den Schwerpunkt auf die Verschiedenartigkeit der menschlichen Handlungen.

[2]) Anir. zu I. 159, Vijñ. zu II. 4.

II. Die empirische Seele.

1. Das Verhältniss der Seele zu den Organen und zum Leibe.

Die an sich seiende Seele wird zur empirischen *(jîva)* durch die Verbindung mit den Upâdhi's, d. h. mit dem Innenorgan, den Sinnen und dem Körper, durch die hierauf beruhende Verbindung mit den Fähigkeiten des Empfindens und Handelns, und durch die ebenfalls auf den Beziehungen zum Innenorgan beruhende Verbindung mit dem Athem, die das den Körper bildende und das animalische Leben hervorbringende Princip ist [1]). Dieser Zusammenhang einer jeden Seele mit ihren Upâdhi's besteht in der Form einer anfangslosen Continuität [2]), die nur in den Perioden der Weltauflösung unterbrochen wird und bis zur Erreichung der unterscheidenden Erkenntniss währt. Vermöge dieses Zusammenhangs ist die Seele Herr *(svâmin)* und Leiter *(adhishṭhâtar)* ihrer Upâdhi's. Aber sie übt keinen aktiven Einfluss auf die Organe aus und weist ihnen nicht an, was sie zu thun haben; denn sie ist, wie wir gesehen haben, willenlos und ihrem Wesen nach ewig unveränderlich. Die Organe andererseits arbeiten für die Seele, ohne zu wissen, was sie thun, und folgen dabei nur den blinden Trieben der Materie. Es ist mithin ganz consequent, wenn

[1]) Sûtra I. 97, V. 113—115, VI. 63; vgl. auch oben S. 257.
[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 21, Vijñ. zu I. 19.

das Innenorgan wegen des ihm angehörenden Willens als der eigentliche, wirkliche *(anupacarita, mukhya)* Leiter bezeichnet wird [1]). Was also ist die Herrschaft und Leitung der Seele? Darauf erhalten wir die Antwort: Die Thatsache, dass die Seele durch ihr blosses Dasein die Ursache einer Veränderung in den Organen ist auf Grund einer besonderen Verbindung *(saṃyoga-viçesha)* [2]). Diese ‚besondere Verbindung' ist nun nicht etwa eine innige Vereinigung, ein Verschmelzen der Seele mit ihren Organen, sondern besteht lediglich darin, dass die Seele, die ihrer Natur nach Licht ist, die inneren Organe erleuchtet oder durchglüht. Wie die Sonne, wenn sie die Erde bescheint, oder das Feuer, wenn es das Eisen durchglüht, oder die rothe Hibiscus-Blüthe, wenn sie durch den Krystall hindurchschimmert, keine Veränderung erleidet, ebenso wenig wird die Seele durch den Einfluss, den sie auf die Organe ausübt, selbst irgendwie alterirt [3]). Wenn demnach die vielbesprochene ‚Verbindung' einzig und allein darin beruht, dass die Seele, ohne im Geringsten aus ihrer Indifferenz herauszutreten, durch das von ihr ausstrahlende Licht den ganzen Organismus mit bewusstem Leben erfüllt — es wird darüber des näheren unten in Kapitel 3 zu handeln sein —, so ergiebt sich, dass eine wirkliche Verbindung der Seele mit den Organen und dem Leibe gar nicht existirt, und dass nur derjenige von einer solchen Verbindung sprechen kann, der noch nicht zur Erkenntniss der Wahrheit gelangt ist. Das ist in Sûtra I. 55 mit den Worten ausgedrückt: „Die Verbindung [der Seele] „mit jener [d. h. der Materie] beruht auf der Nichtunter„scheidung." In Wahrheit also giebt es gar keine empirische Seele; und wenn in den Texten von einer empirischen Seele die Rede ist und dieser Attribute zugeschrieben werden, die dem Wesen der an sich seienden Seele wider-

[1]) Sûtra I. 99 nebst den Commentaren.

[2]) S. besonders Mahâdeva zu I. 142, V. 114.

[3]) Sûtra I. 99, 145, 146, VI. 50 nebst den Commentaren.

streiten — wie z. B. die Begrenztheit [1]) oder Gebundensein und Erlösung, Unterscheidung und Nichtunterscheidung —, so „ist das nur ein Ausdruck, aber keine Realität, da „diese im Denkorgan ruhen [2])." Das bedeutet, dass unter der ‚empirischen Seele' einfach der von der Seele durchleuchtete Complex von Upâdhi's zu verstehen ist, oder — was, wie wir sehen werden, auf dasselbe hinauskommt — die Seele mit dem Spiegelbild des Innenorgans. Die Seele selbst aber ist immerdar unabhängig von ihren Upâdhi's und deren Affektionen; und das Eintreten aus dem Zustand des Gebundenseins in den der Erlösung ist nichts anderes als die Erreichung der Erkenntniss, dass die Seele realiter niemals gebunden war und gebunden sein kann.

Dieser ganze Vorstellungskreis ist den entsprechenden Anschauungen des Vedânta-Systems so nahe verwandt, dass man sich kaum der Annahme einer gegenseitigen Beeinflussung verschliessen kann. Ganz offenbar ist der vedantistische Einfluss auf die jüngeren Sâṃkhya-Texte da, wo der Unterschied der an sich seienden und empirischen Seele durch die Bezeichnung ‚das höhere (oder höchste, *para*, *parama*) und niedere *(apara)* Selbst' ausgedrückt wird [3]); hier liegt die Entlehnung aus der Terminologie des Vedânta *(para* und *apara brahman)* auf der Hand.

2. Das Verhältniss der Seele zum Handeln.

Aus dem eben gesagten geht auch hervor, dass diejenigen Stellen, welche von dem Handeln der Seele oder von ihren Werken sprechen, nicht wörtlich zu verstehen sind [4]); denn die Seele ist immerdar unfähig zu jeglicher Thätigkeit [5]) und hat nicht die Macht einen Grashalm zu

---

[1]) Vijñ. zu VI. 63.
[2]) Sûtra I. 58; vgl. auch I. 7.
[3]) Anir. zu II. 1, Vijñ. zu VI. 63; s. auch schon Mbh. XII. 6921.
[4]) Sûtra I. 97 (Anir.), II. 8.
[5]) Kârikâ 19.

krümmen *(tṛṇasya kubjî-karaṇe 'py anîçvaraḥ)* [1]. „Der „Seele wird die Thätigkeit auf Grund ihres Herrseins [nur] „in uneigentlichem Sinne zugeschrieben, wie z. B. Sieg „und Niederlage, welche doch den Soldaten angehören, „uneigentlich dem König zugeschrieben werden, weil dieser „die Folgen des [Sieges oder der Niederlage], die Freude „oder den Schmerz, empfindet und Herr über jene [Soldaten] „ist", sagt Vijñânabhikshu zu Sûtra I. 76 [2]. Das in Wirklichkeit handelnde Princip ist das zweite der inneren Organe, der Ahaṃkâra, wie wir schon oben S. 250 erkannten. Wie kommt es dann aber, dass uns, bevor wir nicht den wahren Sachverhalt begriffen haben, die Seele als handelnd erscheint? Weil — antwortet Kârikâ 20 [3], in welcher Strophe die Quintessenz der Sâṃkhya-Lehre beschlossen liegt, — „in Folge der Ver„bindung mit der [Seele] der ungeistige innere Körper „scheinbar geistig, und ebenso die am Handeln unbetheiligte „[Seele] scheinbar handelnd wird." Oder specieller: weil der ungeistige Ahaṃkâra nur in Folge des belebenden Lichtes wirkt, das die Seele auf ihn wirft, und weil es eine Funktion des Ahaṃkâra ist den Wahn zu erzeugen, dass unser Ich, unsere Seele das handelnde und leidende Subjekt sei.

Wiewohl nun aber die Seele keinen Theil an dem Handeln hat und die Werke ihr nur durch die Nichtunterscheidung aufgebürdet werden, so genügt dieses Verhältniss für unser System doch zur Erklärung der Thatsache, dass nur ein bestimmtes Innenorgan Werkzeug für eine bestimmte Seele ist, und dass die Seele Maitra's nicht geniessen kann, was das Innenorgan Caitra's zubereitet. Die Werke, die auf die eben beschriebene Art zu der Seele in Beziehung gesetzt werden, gelten als ihr Eigenthum, durch welches sie ein specielles nur für sie wirkendes

---

[1]) Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 43.

[2]) S. auch seinen Commentar zu II. 5, 46.

[3]) Vgl. auch Sûtra I. 164.

Innenorgan ‚erwirbt‘ *(arj)*, „gleichwie im täglichen Leben, „wenn von einem Manne durch das Werk etwa des Kaufens „z. B. eine Axt erworben ist, die Thätigkeit dieser [Axt], „das Spalten u. dgl., nur für diesen bestimmten Mann „stattfindet. . . . . Wenn [man uns darauf fragt]: ‚Was „ist denn aber der bestimmende Faktor dafür, dass ein „Werk zu einer [speciellen] Seele in Beziehung tritt?‘, so „antworten wir: ein anderes [früheres] Werk von derselben „Art. Wegen der Anfangslosigkeit [der Werke] aber be„deutet [in diesem Falle] der regressus in infinitum keinen „Fehler [1]).“

Die Werke sind also zwar ein sich ewig durch sich selbst erneuerndes Eigenthum der Seele, aber dieser Besitz wird ihr ohne eigenes Zuthun zu Theil. Wie die Seele deshalb keine Verantwortung für die Werke trägt, so ist sie auch über Lohn und Strafe erhaben [2]).

3. Die Aufgabe der Seele.

Bei seiner Besprechung der Lehre von der Seele sagt Barthélemy Saint-Hilaire im Premier Mémoire S. 449, 450 folgendes: „Si c'est la nature qui s'enchaîne “et se délivre, si ce n'est plus l'âme; si c'est la nature qui “agit, et si l'âme est si parfaitement inerte, j'avoue que je “ne comprends plus pourquoi Kapila n'a pas complète“ment supprimé l'âme.” Barthélemy ist mithin nicht zum Verständniss der überaus wichtigen Aufgabe gelangt, welche nach der Sâṃkhya-Philosophie die Seele in dem empirischen Dasein des Individuums zu erfüllen hat; und merkwürdiger Weise ist dies auch nicht dem scharfsinnigsten Forscher gelungen, den die Geschichte des Sâṃkhya-Studiums aufzuweisen hat: Fitz-Edward Hall [3]). Der

---

1) Sûtra II. 46 und Vijñ.'s Commentar.

2) Vgl. oben S. 269.

3) Rational Refutation p. 54 heisst es: “Attention should be “paid to the circumstance that, in the Sânkhya, the term ‚cog-

Leser weiss schon aus früheren Andeutungen, um was es sich handelt. Kapila's Auffassung der Seele bezweckt die Beantwortung einer Frage, die vielleicht wissenschaftlich nie befriedigend beantwortet werden wird: wie entsteht

---

"nition' *(jñâna)* denotes two distinct things. One of them is that "which we all so denominate. This is really the apprehending "of objects; and, to us, this alone deserves the name it bears..... "But, again, the Sânkhyas apply the appellation of cognition to "the soul itself, which they also style intelligence, the intelligent "one, etc. Here, however, cognition is so but nominally, as it is "not one with apprehension of objects. Cognition as denoting soul, "it is laid down, is eternal..... That this cognition, by which "the soul itself is intended, is cognition only in name etc."

Es ist richtig, dass in unseren Sâṃkhya-Texten mit dem Worte *jñâna* zwei verschiedene Dinge bezeichnet werden, 1) die unter dem Einfluss der Objekte entstehenden mechanischen Erkenntnissfunktionen der inneren Organe und 2) die objektlose Erkenntniss oder das Wesen der Seele, das gewöhnlich durch die Worte *cit, citi, cetana, caitanya* oder *prakâça* benannt ist. Missverständnisse sind übrigens dabei ausgeschlossen, da durch den Zusammenhang in jedem Falle vollkommen klar ist, in welcher der beiden Bedeutungen *jñâna* verstanden werden muss. Aber Hall befindet sich im Irrthum, wenn er meint, dass die objektlose Erkenntniss nur eine nominelle Erkenntniss sei, bei der man sich gar nichts denken könne. Ich will es auf sich beruhen lassen, ob der indische Ausdruck *(nirvishaya jñâna)* glücklich gewählt ist; aber darüber, was mit ihm gemeint ist, kann kein Zweifel sein. Die ewige objektlose Erkenntniss, die identisch ist mit dem Begriff der Seele, ist das Princip, welches die an sich unbewussten vergänglichen Denkfunktionen zu bewussten macht; *jñâna* 1 wird erst durch *jñâna* 2 zu dem, was wir Erkenntniss nennen.

Ich sehe mich genöthigt noch auf eine andere Stelle der Rational Refutation einzugehen, an der ebenfalls die Unkenntniss der Aufgabe, die das Sâṃkhya-System der Seele zuschreibt, zu einem völligen Missverständniss der Terminologie und zur Erhebung eines unberechtigten Vorwurfs geführt hat. Wir lesen S. 99: "First, "however, I must bestow a few words on the great error, com-"mitted by the Sânkhyas, of distinguishing between happiness and "the like, and their experiences. Who is conscious of any such "distinction? From experience of happiness deduct experience: can "one then form any idea what happiness is by itself? Not at all.

und worauf beruht das Bewusstsein? Die Sâṃkhya-Philosophie hat die Lösung dieses Problems in den von ihr angenommenen Beziehungen der Seele zu dem Innenorgan zu finden gemeint. Wenn das Innenorgan die von der Aussenwelt dargebotenen Objekte durch Vermittlung der Sinne empfängt, so nimmt es die Form dieser Objekte an *(arthâkâra, vishayâkâra)*; es entsteht also ein Bild der Objekte in unserm Innern. Dies hat die verschiedenartigsten Folgen; es kann dadurch ein in dem inneren Organ ruhender Eindruck angeregt und so die Erinnerung an früher erlebtes geweckt werden; die Bilder der Aussenobjekte und die Erinnerung zusammen können abstrakte Schlussfolgerungen bewirken, aber auch Zuneigung, Abneigung, Freude, Schmerz, Begierde und andere Leidenschaften hervorrufen; diese hinwiederum können den Willen, die Entschliessung zum Handeln rege machen und in eine

---

"Consequently, all the qualities of the soul, towit, cognition, "will, activity, happiness, and so on, ought to be regarded as so "many different sorts of experience; as was previously exemplified, "in the case of will. Or, should there be some very nice distinc-"tion between happiness, or the like, and the experience of it, the "two, at all events, are inseparable. It follows, that there is no "foundation for the theory of separating cognition etc. from their "experiences, on which the doctrine depends, that the internal "organ is the subject of happiness and so forth, and that the soul "is their experiencer."

Die Verhältnisse liegen hier genau so wie bei dem eben besprochenen Punkt, und der Unterschied, der zwischen Freude, Schmerz u. s. w. einerseits und deren Empfindung (experience, *bhoga*) andererseits gemacht wird (z. B. bei Vijñ. zu I. 106), ist in dem Dualismus des Sâṃkhya-Systems begründet. Unter Freude, Schmerz und dgl. sind die mechanischen Affektionen der inneren Organe, welche als die materielle Basis solcher Gefühle gelten, zu verstehen; mit der Empfindung ist das Bewusstsein dieser Affektionen gemeint, das durch den Einfluss der Seele erklärt wird. Es handelt sich also in der That um zwei verschiedene Begriffe, und es wäre ein Mangel, wenn diese Verschiedenheit nicht so, wie es in den Sâṃkhya-Texten geschieht, zum Ausdruck gebracht würde.

bestimmte Richtung drängen. Alle diese mannigfaltigen Processe bestehen — ebenso wie einfache Wahrnehmungen — in Veränderungen oder Modifikationen *(vikâra, pariṇâma)* des Innenorgans, so dass dieses in jedem Augenblick eine andere Form annimmt. Die beständige Umgestaltung, die so an dem Innenorgan durch Wahrnehmung, Denken, Fühlen und Wollen bewirkt wird, ist nun im Princip nichts anderes als der Wechsel und Wandel, der sich unablässig in der Aussenwelt vollzieht; hier wie dort handelt es sich um rein materielle Veränderungen. Die Verschiedenheit der inneren Alterationen aber von allen andern stofflichen Umgestaltungen beruht darin, dass dieselben einen scheinbar geistigen Charakter durch das auf sie fallende Licht des Bewusstseins erhalten. Zunächst könnte man denken, dass das in der Buddhi befindliche und diese vorzugsweise bildende Sattva der Träger dieses Lichtes sei; ist doch das Wesen des Sattva als lichtartig oder erleuchtend *(prakâçaka)* geschildert. Diese Voraussetzung aber ist ein Irrthum: das Licht des Sattva ist nicht geistiger Natur, sondern nur eine Eigenschaft der Materie, zur Hervorbringung der mechanischen Denkfunktionen *(jñâna-vṛtti)* geeignet und berufen, aber unfähig das Bewusstsein hineinzutragen. Die Buddhi ist — um das unvermeidliche Beispiel unsrer Texte zu gebrauchen — ebenso rein materiell *(jaḍa)* ‚wie Töpfe und dergleichen', also ein Objekt [1]), dessen sich wohl ein anderer, das sich aber nicht seiner selbst bewusst werden kann. Das ‚Aufleuchten' [2]) der Buddhi muss mithin von einer andern Stelle aus bewirkt werden, d. h., wie wir schon S. 306 sahen, von der Seele; denn das Objekt bedarf eines Subjekts: die Wahrnehmungs- und Denkfunktionen eines Zeugen *(sâkshin)* oder Zuschauers *(drashṭar)* [3]), die Ge-

---

[1]) Kârikâ 11.

[2]) S. in den Indices zu meinen Textausgaben unter *bhâna, bhâs, pra-kâç* und den Ableitungen von diesen beiden Wurzeln.

[3]) Kârikâ 19, Sûtra I. 161.

fühle und Affekte eines Geniessers oder Empfinders *(bhoktar)* [1]).

Die Seele bringt also den jeweiligen Zustand der inneren Organe dadurch ins Bewusstsein, dass sie ‚vermöge ihres blossen Naheseins' ihr Licht auf dieselben wirft [2]). Welcher Art nun aber ist die Lichthaftigkeit der Seele? Sie ist „ein mit Worten nicht zu beschreibendes Merkmal" *(akhaṇḍopâdhi)*, sagt Vijñânabhikshu [3]) mit Benutzung eines Terminus der Nyâya-Philosophie; doch bietet er selbst uns ausführlichere Auslassungen, mit denen wir etwas weiter kommen. Sûtra I. 146 lehrt, dass das Licht nicht eine Eigenschaft der Seele sei, weil diese qualitätlos ist [4]). Hierzu giebt Vijñânabhikshu folgende Erläuterungen: „Wenn [gefragt wird:] ‚Welchen Grund „giebt es denn für die Qualitätlosigkeit [der Seele]?‘, so „antworten wir: Erstens können die Wünsche und [Wahr„nehmungen] der Seele nicht ewig angehören, weil man „sieht, dass dieselben erzeugt werden; und wenn man [der „Seele] erzeugte [also zeitweilige] Qualitäten zuschreiben „wollte, so wäre damit die Veränderlichkeit [der Seele] „gegeben [5]). . . ‚ Und wenn [die Seele] gelegentlich — „durch eine Veränderung in den Zustand der Blindheit „— der Möglichkeit ausgesetzt wäre, nicht-erkennend zu „sein, so würde sich ein Zweifel hinsichtlich [der Wirk„lichkeit] der Erkenntnissakte, Wünsche u. s. w. erheben." Man hat also einen Beweis für die Beharrlichkeit des seelischen Lichtes in der Erwägung gefunden, dass wir gar keine Bürgschaft für die Wirklichkeit der Wahrnehmungen und inneren Vorgänge haben würden, wenn

---

1) Kârikâ 17, Sûtra I. 143; vgl. auch oben S. 295, 296.

2) Vijñ. zu I. 17, 19, 99, II. 29 und sonst.

3) Zu I. 88, 145.

4) Vgl. S. 297.

5) Die Unveränderlichkeit der Seele wird auch zu II. 44 als Grund dafür angegeben, dass die Denkfunktionen der Seele selbst nicht angehören können.

das Leuchten der Seele jemals eine Unterbrechung erleiden könnte. Dieser Gedanke wird von Vijñânabhikshu noch näher an einer andern Stelle[1]) ausgeführt, die ich der Wichtigkeit des Gegenstandes halber gleichfalls hierher setze:

„Die Unveränderlichkeit der Seele wird daraus er-„schlossen, dass diese zu jeder Zeit die [ihr von dem „Innenorgan dargebotenen] Objekte erkennt. Denn also „verhält es sich: gleichwie nur die Farbe das Objekt des „Gesichtssinnes ist, [aber] nicht — auch bei gleicher „Nähe — der Geschmack oder etwas anderes, ebenso ist „das Objekt der Seele nur die Affektion des derselben zu-„gehörigen Innenorgans. . . . . Alles andere wird für die „Seele zum Gegenstand des Genusses [d. h. der bewussten „Erkenntniss oder Empfindung] nur dadurch, dass es in „das afficirte Innenorgan Eingang findet, [aber] nicht von „selbst; denn [sonst] müsste alles immerdar zur Erkennt-„niss gelangen. Diese Affektionen des Innenorgans nun „bleiben niemals unerkannt [von der Seele]; denn wenn „man annimmt, dass Denkprocesse, Wünschen, Freude und „dgl. [zuweilen] unerkannt bleiben [d. h. nicht zum Be-„wusstsein kommen] können, so würde hinsichtlich dieser „[Vorgänge] geradeso gut wie z. B. bei einem [nicht „deutlich wahrgenommenen] Topfe, ein Zweifel oder [Irr-„thum] folgender Art obwalten können: ‚Erkenne ich „oder nicht? freue ich mich oder nicht? u. s. w.‘“ Es giebt also nach der Sâṃkhya-Lehre keine unbewusst bleibenden inneren Vorgänge, weder Denkprocesse, noch Empfindungen oder Affekte; die Theorie des Unbewussten beschränkt sich auf die noch nicht zum Leben erweckten Eindrücke, die in der Buddhi hinterlassen sind, und die auf ihnen beruhenden Dispositionen[2]).

---

[1]) Zu VI. 2; vgl. ferner seinen Commentar zu I. 75, auch Yogasûtra IV. 17 (Bhojarâja, 18 Vyâsa) und P. Markus, Die Yoga-Philosophie S. 10.

[2]) S. oben S. 269 ff.

Wenn die Lichthaftigkeit keine Eigenschaft, kein Attribut der Seele sein kann, so bleibt nur die Annahme übrig, dass das Licht die Seele selbst sei, d. h. ihr Wesen ausmache[1]. Es ist dabei ohne weiteres klar, dass die Sâṃkhya-Philosophie unter der Seele nicht eine wirklich leuchtende Substanz versteht, sondern dass sie sich nur eines Bildes — und zwar eines ganz vortrefflichen — bedient, um den Begriff des Geistes zu veranschaulichen[2]. Der Gebrauch dieses Bildes wird durchkreuzt durch den eines anderen, das in gleicher Weise die Unberührtheit des Geistes durch die inneren Affektionen und den eigenartigen Zusammenhang beider verdeutlichen soll. Die Seele wird nämlich auch einem Spiegel verglichen, in dem die inneren Organe reflektiren. Für beide Gleichnisse kommen dieselben Worte zur Verwendung: sowohl das Licht, das von der Seele auf die inneren Organe fällt, wie die Spiegelung der inneren Organe in der Seele wird mit den Worten ‚Reflex, Abbild' *(châyâ, pratibimba)* bezeichnet[3]. Das bewusste Erkennen, Empfinden, Wollen ist also — um in dieser Bildersprache zu reden — nichts anderes als der Reflex der betreffenden Innenorgansaffektionen in der Seele, oder umgekehrt der Reflex der Seele in dem Innenorgan. Eines solchen Reflexes bedarf es auch zur Erkenntniss der Seele selbst, da diese ohne Hilfe des Innenorgans nichts erkennen kann. Wie bei der Wahrnehmung der Aussendinge das Innenorgan ein Bild der Objekte in sich aufnimmt, so nimmt es in diesem Falle unter Ausschliessung alles anderen ein Bild der Seele in sich auf. Wenn die Seele sich so in dem Innenorgan abspiegelt, bringt sie

---

[1] Sûtra I. 145 und oben S. 98 Anm.

[2] Daraus, dass diese Metapher nicht in der Kârikâ nachzuweisen ist, darf man kaum schliessen, dass dieselbe Îçvarakṛshṇa noch nicht geläufig war. Die Kârikâ ist ein so kurzes Compendium, dass naturgemäss nicht alle Einzelheiten in ihr erwähnt werden konnten.

[3] S. die Indices zu meinen Textausgaben.

ihren Reflex und damit sich selbst zur bewussten Erkenntniss [1]).

Dieser Reflex oder dieses Reflektiren *(châyâ-'patti, pratibimbana)* gilt für illusorisch *(mithyâ)*, womit nicht die Existenz geleugnet, sondern nur gesagt werden soll, dass der Vorgang nicht das ist, was er zu sein scheint, nämlich eine Affektion der Seele selbst. Wenn das Gleichniss von der rothen Färbung des Krystalls durch eine ihm nahe gebrachte Hibiscus-Blüthe gebraucht wird, so heisst diese Färbung *(uparâga)* gleichfalls ‚illusorisch', weil sie nicht eine Veränderung in dem Krystall ist, die sie dem naiven Betrachter zu sein scheint [2]). Die gelegentlich gebrauchten Ausdrücke ‚Assimilation der Seele an die Affektion des Innenorgans' *(purushe vṛtti-sârûpya)* [3]) und ‚Eintreten des Geistes in das Innenorgan' *(cid-âveça)* [4]) sind nach allem dem nicht mehr misszuverstehen: es giebt ebenso wenig eine Materialisirung des Geistes wie eine Vergeistigung der Materie; beides ist scheinbar *(iva)* [5]). Der kurze Sinn der zahlreichen und ausführlichen Erläuterungen, die unsere Texte dem Verhältniss zwischen Seele und Innenorgan widmen, ist also, dass von der geistigen Natur der Seele eine anregende, das Bewusstsein erzeugende Kraft ausströmt, ohne dass die Seele selbst dabei irgend etwas wirkt oder leidet.

4. Das Gebundensein und seine Ursache, die Nichtunterscheidung.

Die Vorstellungen von dem Wesen und der Ursache des Gebundenseins *(bandha)* haben im Verlaufe meiner

---

[1]) Sûtra VI. 49, 50.

[2]) Vijñ. zu I. 1, 58, 87, 99, 104; Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation p. 51—56.

[3]) Vijñ. zu I. 148.

[4]) Vijñ. zu I. 99.

[5]) Kârikâ 20, Sûtra I. 164.

Darstellung schon so oft erwähnt werden müssen, dass ich mich hier auf eine Rekapitulation der Hauptsachen und auf eine Ergänzung durch die bisher noch nicht zur Sprache gebrachten Einzelheiten beschränken kann. Der Zustand des Gebundenseins ist gleichbedeutend mit dem bewussten Leben; denn er besteht nicht während des tiefen, traumlosen Schlafes, der Ohnmacht, der bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerten Versenkung und zur Zeit der Weltauflösung [1]). Das Gebundensein ist nun nichts anderes als ‚die Verbindung mit dem Schmerz' *(duḥkha-yoga)* [2]), oder, da der Pessimismus der Sâṃkhya-Philosophie auch die Freude zu den Schmerzen rechnet [3]), als die Verbindung mit den Gefühlen überhaupt. Nun wissen wir bereits, dass die Gefühle nicht der Seele angehören, sondern dem inneren Organ, welches durch das Vorwalten des Sattva freudige, durch das Vorwalten des Rajas schmerzvolle Affektionen erfährt.

In Wahrheit ist also das Gebundensein den Upâdhi's der Seele eigen [4]), dem inneren Organ oder dem dasselbe enthaltenden Complex des feinen Körpers, und zwar als etwas wesentliches eigen; d. h. der Schmerz währt mit den oben erwähnten Unterbrechungen so lange, als der feine Körper besteht und das empirische Dasein. Mit dieser einfachen Verweisung des Gebundenseins in den materiellen Theil des Individuums ist aber der Thatbestand nur zur Hälfte erklärt; aus folgendem Grunde, der in der Fassung angeführt sei, die ihm Vijñânabhikshu gegeben hat [5]): „Wenn das Gebundensein, d. h. die Verbin- „dung mit dem Schmerz, lediglich dem Denkorgan angehörte, „so würde das mannigfache Empfinden unerklärlich sein. „Denn auf Grund der Annahme, dass das Empfinden, d. h.

---

1) Sûtra V. 116, Vijñ. zu I. 19.

2) Vijñ. zu I. 7, 17 und sonst.

3) S. oben S. 133.

4) Und heisst deshalb *aupâdhika;* Vijñ. zu I. 12, 19, 54.

5) Zu I. 17.

„das unmittelbare Erfahren des Schmerzes, auch ohne die „Verbindung der Seele [d. h. des Ich, des individualisirenden Princips] mit dem Schmerz existire, müssten die „Schmerzen und [Freuden] aller Menschen von allen „Menschen empfunden werden, weil es dann keinen [die „Vertheilung] bestimmenden Faktor *(niyâmaka)* gäbe. Und „deshalb würde die [thatsächliche] Mannigfaltigkeit des „Empfindens, die sich darin äussert, dass Dieser Schmerz „und Jener Freude empfindet u. s. w., unerklärlich sein.... „Darum muss zur Erklärung der Mannigfaltigkeit des „Empfindens das Gebundensein auch der Seele zugeschrieben „werden, weil damit ein [die Vertheilung] des Empfindens „bestimmender Faktor gegeben ist. Und diese Verbindung „des Schmerzes mit der Seele existirt nur in der Form „eines Reflexes *(pratibimba)*. . . . Da nun lediglich die „Affektion des Upâdhi [d. h. des Innenorgans] der betreffenden [Seele] reflektirt wird, empfinden nicht „alle Menschen alle Schmerzen. . . . Wenn aber in der „Schrift und Tradition gelehrt wird, dass Gebundensein „und Erlösung nur dem Denkorgan und nicht der Seele „angehören, so ist das von dem wirklichen *(pâramârthika)* Gebundensein zu verstehen, d. h. von der Verbindung mit dem Schmerz in der Form seiner objektiven „Realität *(bimba)*.“ An dieser Stelle [1]) ist deutlich erklärt, in welcher Weise wir das oft behauptete und oft negirte Gebundensein der Seele zu verstehen haben. Der aus dem Innenorgan auf die Seele fallende Reflex des Gebundenseins oder des Schmerzes — wir dürfen diese beiden Worte als Synonyma behandeln — ist zwar illusorisch in dem oben S. 316 angegebenen Sinne, aber doch etwas thatsächliches. Er übt zwar keinen wirklichen Einfluss auf die Seele aus, hat aber einen Erfolg, der einem solchen Einfluss vergleichbar ist [2]); insofern er nämlich die natür-

---

[1]) Vgl. ferner Vijñ. zu I. 19, III. 74, VI. 11, 27, 28, Anir. zu II. 5.

[2]) Vijñ. zu VI. 27, 28.

liche Schmerzlosigkeit der Seele verdeckt in derselben Weise, wie die durch die Hibiscus-Blüthe veranlasste Röthe nur die natürliche Farblosigkeit des Krystalls verdeckt. Wie dabei die Farblosigkeit des Krystalls weder bei der Annäherung der rothen Blume zu Grunde geht noch bei Entfernung derselben wieder entsteht, ebenso wenig entsteht der Schmerz in der Seele bei der Annäherung des Innenorgans, noch vergeht er bei dessen Entfernung [1]. Die Verbindung der Seele mit dem Schmerz beruht also — um den stehenden bildlichen Ausdruck unserer Texte in die uns geläufige Sprache zu übertragen — darin, dass die Seele den im Körper befindlichen Schmerz zum Bewusstsein bringt. Dies ist das eigentliche Weltübel, dessen Beseitigung die höchste Aufgabe menschlichen Strebens ist.

Wodurch nun aber ist diese eigenthümliche Verbindung der Seele mit dem Schmerz bedingt? Sie ist weder der Seele wesentlich, denn dann könnte sie überhaupt nicht gelöst werden [2]; noch wird sie durch besondere Veranlassungen hervorgerufen, denn in dem Falle müssten wir, auch nachdem sie durch die von der Philosophie gelehrten Mittel aufgehoben ist, stets befürchten, dass diese Veranlassungen aufs neue die verhängnissvolle Verbindung bewirken werden [3]. Doch giebt es ausser diesem allgemeinen Grunde noch besondere, durch welche die speciellen Veranlassungen, an die man in Indien denken konnte, ausgeschlossen werden [4]. Das Gebundensein der Seele kann nicht durch Zeit und Raum veranlasst sein, weil beide allgegenwärtig und ewig sind und deshalb auf die erlösten Seelen ebenso wirken müssten wie auf die gebundenen; auch nicht durch einen bestimmten Zustand, da Zustände nur Eigenthümlichkeiten des Ungeistigen sind; auch nicht durch die Werke oder durch deren nachwirkende Kraft,

---

[1]) Vijñ. zu VI. 20.
[2]) Sûtra I. 7—11.
[3]) Vijñ.'s Einleitung zu I. 12.
[4]) Sûtra I. 12—54.

da diese beiden Dinge nicht der Seele, sondern dem inneren Organ angehören und man sich des logischen Fehlers der zu weit gehenden Uebertragung *(atiprasakti)* schuldig machen würde, wenn man das Gebundensein des Einen auf etwas einem Andern gehöriges zurückführte; ebenso wenig durch das mystische Nichtwissen, welches die kosmogonische Potenz des späteren Buddhismus und des Vedânta ist, weil etwas unreales keine positiven Wirkungen erzeugen kann; ferner nicht durch eine anfangslose Beeinflussung von Seiten der Objekte, weil ein Zusammenhang zwischen der Seele und den Objekten unmöglich ist; und schliesslich auch nicht durch irgend eine Art von Wandern, weil die Seele bewegungslos ist. Was also ist in Wahrheit die Ursache des Gebundenseins der Seele? Sagt man: die Verbindung von Seele und Materie [1]), so ist das nur eine Umschreibung des Ausdrucks ‚Gebundensein', aber keine Feststellung der Ursache. Das Gebundensein wird nach der Sâṃkhya-Lehre einzig und allein bewirkt durch die ‚Nichtunterscheidung' (*aviveka*, auch *viparyaya, viparyâsa, viparîta-jñâna* ‚irrthümliche Umkehrung des wahren Sachverhalts' genannt) [2]). Diese Nichtunterscheidung wird definirt als eine „Auffassung der beiden Begriffe Materie und Seele, bei welcher das Nichtverschmolzensein beider unerkannt bleibt [3])". Danach kann die Nichtunterscheidung von zweierlei Art sein, je nachdem man nämlich den Gegensatz von Seele und Urmaterie oder die Verschiedenheit der Seele von den Umwandelungen der Urmaterie, d. h. von den inneren Organen, den Sinnen und den Elementen nicht erkennt. Praktisch äussert sich zudem die Nichtunterscheidung bei unphilosophischen Leuten, die es im Uebrigen mit dem Streben nach der Erlösung ernst nehmen, in der Vollziehung von Opfern und der Ausübung frommer Werke. Es wird deshalb von einem

---

[1]) Vijñ.'s Einleitung zu I. 55.

[2]) Kârikâ 44, Sûtra I. 55, III. 24.

[3]) Vijñ. zu I. 55, VI. 12.

dreifachen Gebundensein geredet, einem Gebundensein durch die Urmaterie *(prakṛti-* oder *prâkṛta bandha)*, durch die Umwandelungen der Urmaterie *(vaikârika bandha)* und durch das Ritual *(dakshiṇâ-* oder *dâkshiṇaka bandha)*[1]. Diese Dreitheilung aber, ein Ausfluss der Schematisirungssucht unseres Systems, ist von untergeordneter Bedeutung; denn bloss bei einer Art von Nichtunterscheidung erfordert die Beseitigung ernste Anstrengungen. Das ist die Nichtunterscheidung der Seele von den inneren Organen, die Nichtunterscheidung des Geistes von dem scheinbar geistigen Sattva, das die Erkenntnissfunktionen bewirkend in den inneren Organen und besonders in der Buddhi sich befindet. Diese Verschiedenheit von Sattva und Seele *(sattva-purushâ-'nyatâ)*[2] ist diejenige Form des Unterschiedes zwischen Materiellem und Geistigem, die am schwersten zu begreifen ist, mit deren Erkenntniss aber auch das höchste Ziel erreicht ist; denn die Verschiedenheit der Seele von allem anderen sonst ergiebt sich von selbst, wenn dieser eine Unterschied erkannt ist.

Die Nichtunterscheidung ist nun die Ursache aller Leidenschaften und Begierden, die den Menschen an das Leben fesseln, sie ist die Ursache des Handelns, also der Erwerbung von Verdienst und Schuld, und damit die Ursache des Wirkens der Materie überhaupt, d. h. des ganzen empirischen Daseins[3]. In allen diesen Hinsichten ist die Nichtunterscheidung nur mittelbare Veranlassung des Gebundenseins; wir haben also noch festzustellen, wie sie unmittelbar das Gebundensein der Seele bewirkt. Dies thut sie dadurch, dass sie das Reflektiren der Innenorgansaffektionen und insbesondere — worauf es hier ankommt

---

[1]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 44, Tattvasamâsa Sûtra 22 und Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 73; vgl. auch Vijñ. zu I. 57.

[2]) Mah. zu I. 1, Yogasûtra III. 35, Mahâbhârata XII. 7103—7111, 7703, 7847, 7893.

[3]) Sûtra III. 68, Vijñ. zu I. 55; s. auch oben S. 178—180.

— des Schmerzes in der Seele verursacht [1]). Die Thatsache also, dass wir das völlige Unbetheiligtsein der Seele an den inneren Vorgängen nicht erkennen, hat nach der Sâṃkhya-Lehre zur Folge, dass der Schmerz in der Form eines Reflexes Eingang in die Seele findet, d. h. zum Bewusstsein kommt. Wenn die Nichtunterscheidung geradezu mit dem Gebundensein identificirt wird [2]), so ist das eine uneigentliche Ausdrucksweise, durch welche die unmittelbare Veranlassung an die Stelle der Wirkung gesetzt wird [3]).

Glaubten wir die Nichtunterscheidung als das Anfangsglied in der Kausalitätsreihe zu erkennen, so ist dabei doch folgendes nicht zu übersehen. Auch die Nichtunterscheidung kann noch auf eine Ursache zurückgeführt werden, und das ist die Disposition *(saṃskâra, vâsanâ)* zur Nichtunterscheidung, die auch während der Zeit der Weltauflösung bestehen bleibt und somit die Wurzel alles Uebels von Ewigkeit her bis in Ewigkeit ist [4]). Da diese unheilvolle Disposition ein Erbtheil aus der vorangehenden Existenz, die Nachwirkung der damaligen Nichtunterscheidung ist, die ihrerseits wiederum aus der entsprechenden Disposition hervorgegangen sein muss u. s. f., so liegt hier eine anfangslose Continuität vor [5]). „Wenn die Nicht-„unterscheidung einen Anfang hätte, so würde in dem „Falle, dass sie von selbst entstehen soll, auch der Erlöste „wieder gebunden werden können; und in dem Falle, dass „sie durch Werke oder etwas anderes hervorgerufen sein „soll, müssten wir nach einer neuen Nichtunterscheidung „als Ursache für diese Werke oder für das andere suchen, „und damit würden wir einen regressus in infinitum er-„halten [6]).“ An dem regressus in infinitum jedoch, den

---

[1]) Vijñ. zu III. 74, VI. 11, 27, 28.
[2]) Sûtra VI. 16.
[3]) Sûtra III. 74.
[4]) Anir. zu II. 1, Vijñ. zu I. 55, 56.
[5]) S. oben S. 147.
[6]) Vijñ. zu VI. 12.

die Annahme der Verkettung von Nichtunterscheidung und Disposition zur Nichtunterscheidung nöthig macht, nimmt die Sâṃkhya-Philosophie keinen Anstoss.

5. Die Erlösung und ihre Ursache, die Unterscheidung.

In älteren Werken, die sich mit der Sâṃkhya-Philosophie beschäftigen, ist zuweilen das Erstaunen darüber ausgedrückt, dass von den Lehrern des Systems nicht der Zustand der Seele nach der Befreiung vom Weltdasein (*mukti, moksha, nirmukti, vimukti, vimoksha, apavarga*) beschrieben ist. Wohin geht die Seele und was wird aus ihr? fragt Barthélemy Saint-Hilaire im Premier Mémoire p. 476 und findet auf diese Fragen keine Antwort [1]). Und doch lassen unsere Texte keinen Zweifel über das Schicksal der erlösten Seele. Selbst wenn sie darüber schwiegen — was sie nicht thun —, würde aus allem über das Wesen der Seele gesagten ohne weiteres klar sein, wie der Zustand der Seele, nachdem ihre Verbindung mit der Materie gelöst ist, gedacht werden soll. Schon die negativen Angaben in Sûtra V. 74—83 [2]), die ich zunächst mit der einheimischen Begründung anführen will, weisen den richtigen Weg zum Verständniss. Die Erlösung ist weder, wie die Vedantisten meinen, eine Manifestirung der Wonne, weil die Seele qualitätlos ist und sich deshalb nichts an ihr manifestiren kann; noch — aus demselben Grunde — die Vernichtung der besonderen Eigenschaften, welche die Seele nach der Meinung der Vaiçeshika's und Naiyâyika's im Zustande des Gebundenseins besitzt und im Augenblicke der Erlösung verliert [3]). Auch kann die Erlösung nicht in der Erlangung irgend eines

---

1) Aehnlich Johaentgen, Ueber das Gesetzbuch des Manu S. 55.

2) Vgl. hierzu auch Bhojarâja's Commentar zum Yogasûtra IV. 33.

3) S. die Aufzählung dieser Eigenschaften oben S. 117.

realen Gutes bestehen; denn jeder Besitz, seien es die übernatürlichen Kräfte, die man durch die Ausübung der Yoga-Praxis zu gewinnen meinte, oder göttliche Würde und Macht, oder gar der irdische Besitz, in dem die Materialisten die Erlösung finden, ist vergänglich; die Erlösung aber muss ein unvergängliches Gut sein [1]). Ferner ist die Erlösung nicht das Wandern der Seele zu höheren Welten, da die Seele bewegungslos ist und deshalb nicht wandern kann. Auch die Lehre der Buddhisten, dass die Seele nichts als eine Continuität momentanen Erkennens sei und dass die Erlösung in dem Aufhören des von den Objekten auf die Seele ausgeübten Einflusses bestehe, scheitert an der falschen Auffassung der Seele und an der Erwägung, dass auf Grund dieser Theorie die Verbindung des Erkennens mit den Objekten ja so wie so in jedem Augenblick zu Grunde gehen, mithin die Erlösung ununterbrochen von selbst eintreten müsste. Ebensowenig kann die Erlösung die ‚Verbindung des Theils mit dem Ganzen', d. h. das Aufgehen der Einzelseele in die göttliche Seele, sein, weil es keinen Gott giebt und weil, wenn es einen Gott gäbe, eine solche Erlösung vergänglich sein müsste nach dem Gesetz, dass jede Verbindung wieder zur Trennung führt; ausserdem leidet diese Theorie an der falschen Voraussetzung, dass eine Seele aus Theilen bestehe. Schliesslich ist die Erlösung weder die Vernichtung der Seele noch die des Weltganzen, weil die Erfahrung lehrt, dass das Streben des erlösungsbedürftigen Menschen nicht auf die Vernichtung gerichtet ist. Alles dies also ist die Erlösung nicht, was aber ist sie? Bei der Erklärung Aniruddha's [2]), dass sie ein mit Worten nicht

---

[1]) Sûtra VI. 17—19.

[2]) Zu Sûtra VI. 59. Aniruddha hat überhaupt in seinen ausführlichen Erläuterungen zu diesem Sûtra und schon vorher zu VI. 50 Behauptungen aufgestellt, die sich mit seinen sonstigen Darlegungen und den feststehenden Lehren des Systems im Widerspruch befinden. Von diesen Behauptungen gehört in unsern Zu-

zu beschreibender *(a-vâg-gocara)* Zustand sei, brauchen wir uns nicht zu beruhigen, da wir direktere Angaben in unsern Texten finden. Aniruddha selbst sagt an einer anderen Stelle, dass die Erlösung die vollkommenste aller Schmerzbeseitigungen sei [1]; und oftmals wird dieselbe als das absolute Aufhören des Schmerzes oder als die Unmöglichkeit seiner Wiederkehr definirt. Da die Schmerzempfindung auf der in den vorigen Kapiteln behandelten ‚Verbindung' der Seele mit der Materie beruht, besteht die Erlösung in der völligen Trennung beider, in der definitiven Isolirung *(kaivalya)* der Seele [2]. Diese Trennung bedeutet, dass der in dem inneren Organ befindliche Schmerz aufhört seinen Reflex auf die Seele zu werfen oder — um das andere Bild zu gebrauchen — dass das schmerzvoll afficirte innere Organ nicht mehr von dem Lichte der Seele beschienen wird [3].

Wenn nun der Zusammenhang des inneren Organs mit der Seele aufgehoben ist und in Folge dessen der Schmerz aufhört in der Seele zu reflektiren, so gilt dies selbstverständlich auch von allen anderen Affektionen; und daraus folgt, dass nach der Sâṃkhya-Lehre die Seele in der Erlösung zwar individuell fortdauert, aber in dem Zustand absoluter Bewusstlosigkeit [4]. Könnte darüber noch ein Zweifel bestehen, so wird er durch die Erklärung beseitigt, dass schon bei Lebzeiten derselbe Zustand erreicht wird, wie er in der Erlösung nach dem Tode besteht, nämlich während des

---

sammenhang die entschiedene Irrlehre, dass die erlöste Seele ihrer Natur nach Erkenntniss des ganzen Universums *(jagat-prakâça-rûpa)* sei.

[1] Zu I. 5.

[2] Sûtra III, 65.

[3] Vijñ. zu III. 72, 74, VI. 11, 21.

[4] Dieselbe Anschauung findet sich in der Vaiçeshika-Nyâya-Philosophie, wofür die Belege bei Nîlakaṇṭha-Hall, Rational Refutation p. 152—155 nachzusehen sind. Höchst wahrscheinlich liegt hier eine Beeinflussung von Seiten unseres Systems vor; s. oben S. 119 Anm. 1.

tiefen traumlosen Schlafes, der Ohnmacht und der bis auf das höchste Maass gesteigerten Versenkung, kurz jedesmal dann, wenn das Bewusstsein geschwunden ist [1]). Der einzige Unterschied dieser Zustände von der Erlösung liegt darin, dass in ihnen noch der Keim des Gebundenseins existirt, während derselbe beim Eintritt der Erlösung zu Grunde geht [2]).

Wenn unsere Texte den Zustand der isolirten Seele beschreiben, so sagen sie, dass die Seele dann in sich selbst ruhe *(svastha)* [3]) oder in ihrem eigenen Wesen *(svarûpe 'vasthâna, svarûpa-pratishṭhâ)* [4]) oder in der Fülle ihres eigenen Wesens *(sva-svarûpa-pûrṇatayâ 'vasthâna)* [5]), also ausserhalb jedes Zusammenhangs mit Objekten der Erkenntniss. Ganz deutlich ist dies in einigen Strophen des Y o g a v â s i s h ṭ h a ausgesprochen [6]), welche die Anschauung des S â ṃ k h y a- und Y o g a-Systems über diesen wichtigen Punkt am klarsten zum Ausdruck bringen:

> „So ungetrübt das Licht erscheinen würde, wenn „alles beleuchtete, d. h. Raum, Erde, Aether, nicht „existirte, derart ist der isolirte Zustand des Sehers, „des reinen Selbstes, wenn die Dreiwelt, du und ich, „kurz [alles] sichtbare vergangen ist."
>
> „Wie der Zustand eines Spiegels ist, in den lediglich kein Reflex fällt, weder von einer Bildsäule noch „von sonst etwas, — allein das Wesen [des Spiegels] „an sich darstellend —,"
>
> „So ist die Isolirung des Sehers, d e r o h n e z u „s c h a u e n v e r h a r r t, nachdem der Wirrwarr der „Erscheinungen, ich, du, die Welt u. s. w., ge„schwunden ist."

Wenn die Seele so zum Fürsichsein gelangt ist, löst

[1]) Sûtra V. 116, Vijñ. zu II. 34, V. 15.
[2]) Sûtra V. 117; s. auch Vijñ. zu I. 16, 19, V. 119.
[3]) Sûtra II. 34.
[4]) Yogasûtra I. 3, IV. 33.
[5]) Vijñ. zu V. 116; vgl. auch *pûrṇâtman* bei Vijñ. zu I. 154.
[6]) Citirt bei Vijñ. zu I. 146 und II. 34.

sich das Innenorgan, das ihr zugehörte, auf[1]), und der feine Körper, der bis dahin die Wanderung von einer Existenz zur andern bedingte, vergeht[2]). Das Trauerspiel des Lebens ist zu Ende.

Die Sâṃkhya-Philosophie verfolgt keinen anderen Zweck als dem nach der Erlösung vom Schmerz trachtenden Menschen zu zeigen, wie dieses höchste Ziel zu erreichen ist. Wir haben schon oben im zweiten Abschnitt gesehen, dass weder weltliche noch rituelle Mittel geeignet sind die Befreiung vom Schmerz herbeizuführen, dass es zu diesem Zwecke nur ein einziges Mittel giebt: die unterscheidende Erkenntniss. Wir haben ebendaselbst auch die Anforderungen kennen gelernt, welche die Sâṃkhya-Philosophie an denjenigen stellt, der nach dieser Erkenntniss strebt: die Gleichgiltigkeit gegen die Sinnenwelt und die Entsagung schaffen die Stimmung des Denkens, aus der bei der nöthigen Begabung und Anstrengung durch das Studium der materiellen Principien und des Kausalzusammenhanges die unterscheidende Erkenntniss entspringen kann; auch wird die Uebung der Askese und der Versenkung empfohlen. Aber das sind nur Förderungsmittel, die oft angewendet werden, ohne zum Ziel zu führen. Wie die Finsterniss nur in Folge einer einzigen Ursache verschwindet, nämlich wenn das Licht sie vertreibt, so wird auch die Nichtunterscheidung, auf welcher das Gebundensein beruht, allein durch die Unterscheidung beseitigt[3]). „Auf sieben Arten bindet sich die Materie,“

---

[1]) Vijñ. zu VI. 22, 28.

[2]) Sâṃkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 55. Die Gleichnisse, in welche diese Lehre gekleidet ist, sind oben S. 165, 166 besprochen.

[3]) Sûtra I. 56, III. 4, Kârikâ 44, 64—66. Wenn im Tattvasamâsa Sûtra 23 und in der Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr. 74 gelehrt wird, dass man die Erlösung auf dreifache Art gewinnt, 1) durch die Erkenntniss, 2) durch Entsagung und Selbstbezwingung, 3) durch die allgemeine Vernichtung, so sind die Verfasser dieser jungen Texte auf Bahnen gerathen, die dem wahren Wesen der Sâṃkhya-Philosophie schnurstracks zuwiderlaufen.

d. h. durch Verdienst, Gleichgiltigkeit [1]), übernatürliche Kraft, Verschuldung, Nichtwissen, Nichtgleichgiltigkeit und Nichtbesitz der übernatürlichen Kraft, „nur auf eine Art erlöst sie sich“, durch das Wissen, d. h. durch die unterscheidende Erkenntniss [2]). Wenn auch die ersten drei von jenen sieben den Menschen erheben, zum höchsten Heile führen sie ihn nicht.

Nach dem vorher gesagten ist klar, dass die unterscheidende Erkenntniss nicht den Schmerz unmittelbar aufhebt, sondern nur die Ursache des Schmerzes, die Nichtunterscheidung von Seele und Materie [3]). Sie räumt nur das Hinderniss hinweg, welches die natürliche, der Seele zu allen Zeiten eigene Schmerzlosigkeit vor unsern Blicken verhüllt [4]). Wenn die absolute Verschiedenheit von Seele und Materie erkannt ist, so ist damit der Wahn beseitigt, dass die Seele gebunden sei, und dadurch bewirkt, dass der Schmerz nicht mehr in der Seele reflektirt.

Wie im Vedânta auf dem Standpunkte der höheren Wissenschaft keine Seelenwanderung anerkannt wird, weil die empirische Existenz nur eine Illusion und die Seele mit dem Brahman identisch ist [5]), ebenso giebt es auch nach der Sâṃkhya-Lehre keine Seelenwanderung, wenn die Wahrheit erkannt ist; weil man weiss, dass die Seele ewig frei ist, und dass Gebundensein und Erlösung, die bis zum Eintreten der Erleuchtung irrthümlich der Seele zugeschrieben wurden, der Materie angehören [6]). Dasselbe gilt natürlich auch von der Nichtunterscheidung und der Unterscheidung, die lediglich zwei bestimmte Affektionen der Buddhi sind. Wenn, wie zuweilen geschieht, die

---

[1]) S. oben S. 145, 146.

[2]) Kârikâ 63, Sûtra III. 73.

[3]) Vijñ. zu I. 1, Einleitung zu I. 7.

[4]) Sûtra VI. 20, 21.

[5]) Vgl. Deussen, System des Vedânta S. 388.

[6]) Kârikâ 62; Sûtra I. 107, III. 71, 72, 74; Anir. zu I. 160, II. 1; vgl. oben S. 307.

Seele als das nicht-unterscheidende oder unterscheidende Subjekt bezeichnet wird [1]), so ist das in übertragenem Sinne gesagt, weil die Seele einen Reflex der beiden Affektionen empfängt und diese dadurch gleichsam Attribute des Geistes werden [2]). Auch der häufig gebrauchte Ausdruck ‚Ziel der Seele' *(purushârtha)* ist nicht misszuverstehen; denn er bedeutet nichts anderes als den ‚Wunsch des der Seele zugehörigen Innenorgans' [3]).

Ueber die Fortdauer des Leibeslebens nach dem Eintritt der erlösenden Erkenntniss und die Ursache dieser Fortdauer musste in anderem Zusammenhange schon oben S. 181—183 gehandelt werden. Die Erlösung bei Lebzeiten *(jîvanmukti)* ist die unmittelbare Vorstufe der wahren definitiven Erlösung, die in dem Augenblicke des Todes eintritt *(videhamukti)*, wenn das Innenorgan des Weisen sich in die Urmaterie zurückbildet. Erst dann ist die Ruhe bewusstlosen Daseins für alle Ewigkeit gewonnen.

Das ist die Eschatologie des Sâṃkhya-Systems. Sie umfasst nur das Geschick des Einzelnen, nicht das der Menschheit und des Weltganzen. Mögen noch so viele Götter und Menschen das höchste Ziel erreichen, die Welt rollt doch nach den ewigen Gesetzen in unablässigem leidvollem Wandel und Wechsel fort in Unendlichkeit.

---

[1]) Z. B. bei Anir. zu III. 64.
[2]) Vijñ. zu VI. 12.
[3]) So definirt von Vijñ. zu I. 1.

Indices.

I. Namenindex.

1. Sanskritnamen.

2. Andere Namen.

II. Sachindex.

1. Sanskrit.

2. Griechisch.

3. Deutsch.



Verbesserungen.

S. 148, Z. 20 ist hinter „Athmens“ eine Zeile ausgefallen: „*(prâṇâyâma)*, Abwendung der Sinne von den Sinnesobjekten“.
S. 151, Z. 25 lies V. 28—36 anstatt VI. 27—36.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.




YC133049
Garbe
64470
B132
S3(T3
A. LANZENDORF
BUCHBINDEREI
LEIPZIG

